

v. 28, n. 56, mai.-ago. 2021

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

56





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 28, n. 56, mai - ago. 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Maria Cristina Longo Dias

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Luiz Philipe de Caux

Editor Responsável

Luiz Philipe de Caux (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Luiz Philipe de Caux (UFRN)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)
Elena Morais Garcia (UERJ)
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Franklin Trein (UFRJ)
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
Joel Thiago Klein (UFPR)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha) Rodrigo
Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Luiz Philipe de Caux

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia Campus
Universitário, UFRN CEP: 59078-970 –
Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 28, n. 56, mai - ago. 2021, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2021.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia
v. 28, n. 56, mai - ago. 2021
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

ARTIGOS

- 9 What does it take for an author to create a fictional object?
Italo Lins Lemos
- 28 Natureza e corpo na segunda fase de Merleau-Ponty
Jeovane Camargo
- 49 Antropoceno e com-posição (Ge-Stell): uma época provocada pelo humano ou na qual ele é provocado?
Anderson Kaue Plebani
- 66 A segunda contradição do capitalismo e o sonho do Estado de Direito Ambiental
Vanessa de Castro Rosa
- 92 A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth
Ranieri Rodrigues Garcia

RESENHAS

- 114 O elogio da razão mundana: Resenha de *Elogio de la Razón Mundana*, de Nuria Sánchez Madrid
Cinara Nahra
- 120 Mapa de Araújo para andar nas encruzilhadas entre a tecnologia e a moral: Resenha de *Novas tecnologias e dilemas morais*, de Marcelo de Araújo
Luana Adriano Araújo

TRADUÇÕES

- 132 **O núcleo contraditório e monstruoso da formação conceitual da economia política (I)**
Hans-Georg Backhaus
Tradução por Bruno Klein Serrano
- 160 **A matemática universal de Descartes e a Física**
Leon Brunschwig
Tradução por Gionatan Carlos Pacheco

ARTIGOS

What does it take for an author to create a fictional object?

O que é preciso para um autor criar um objeto ficcional?

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID23120

Italo Lins Lemos

Universidade Estadual de Maringá (UEM)

 0000-0003-2402-9820

italolinslemos@hotmail.com

Resumo: Neste artigo eu respondo à objeção principal de Stuart Brock (2010, 2016) ao artefactualismo. De acordo com Brock, artefactualistas como Amie Thomasson (1999) não conseguem explicar como e quando os objetos ficcionais são criados, sendo o artefactualismo, portanto, um tipo de criacionismo teológico. Contrariamente a Brock, e adaptando a teoria dos atos de fala de John Austin (1962) ao presente caso, eu argumento que objetos ficcionais são criados através de um proferimento performativo que, para ser feliz, deve (i) ser realizado pelo indivíduo adequado (um autor ou autora), (ii) com as intenções apropriadas (o ato de realização de ficção), (iii) no contexto adequado (associado às nossas práticas pré-estabelecidas de ficção) onde o autor ou autora (iv) nomeia, fornece ao menos uma descrição ou oferece uma imagem para instituir o objeto individual através dos seus atos intencionais.

Palavras-chave: Objetos Ficcionais; Objetos Abstratos; Artefatos; Atos de Fala; Performativos.

Abstract: I answer in this paper to Stuart Brock's (2010, 2016) main objection to artifactualism. According to Brock, artifactualists like Amie Thomasson (1999) can't explain how and when fictional objects are created, thus taking artifactualism as a sort of theological creationism. Contrary to Brock, and adapting John Austin's (1962) speech act theory to this case, I argue that fictional objects are created through a performative utterance that, in order to be felicitous, has to be (i) made by an adequate individual (an author), (ii) with the proper intentions (the act of fiction-making), (iii) in an appropriate context (associated with our pre-established practices of fiction) where the author (iv) names, gives at least a description or provides an image in order to institute the individual object through his or her intentional acts.

Keywords: Fictional Objects; Abstract Objects; Artifacts; Speech Acts; Performatives.

1. INTRODUCTION¹

Following Amie Thomasson (1999, 2003), I argue that fictional objects, such as the characters, places and events that are originally found in works of literature

¹ This paper is a revised and extended version of the second chapter (sections 2.1, 2.1.1, 2.1.2, and 2.1.3) of my Ph.D thesis, which was entirely written in Brazilian Portuguese (Cf. LEMOS, 2020). I'd like to thank CAPES — Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel — for their financial support.

or in the movies, are abstract artifacts. They are artifacts because they are intentionally created by one or more authors at some given time; and they are abstract because they are not located in space and can't establish causal interactions with other entities. Fictional objects, therefore, belong to metaphysical categories similar to those of social objects (such as marriages, contracts and laws) insofar as they concomitantly depend on physical (such as the books and film rolls that preserve works of literature and movies, respectively) and mental instances (as they depend on the intentional acts of their respective creators in order to come into existence), thus being temporal, contingent and mutable entities.

Even though Thomasson's artifactual approach has been widely accepted in the philosophical community since the publication of *Fiction and Metaphysics* (1999), and taken as a plausible and rigorous account on the metaphysics of fiction even by her objectors (Cf. SAINSBURY, 2009; BERTO, 2011; EVERETT, 2013), there are still some questions left to be answered. One of those questions was recently raised by Stuart Brock (2010, 2016) and it concerns the creation process of a fictional object. The issue goes as follows: if, according to the artifactualist, fictional objects are both created and causally inert, what brings them into existence after all? In other words, what does it take for an author to create a fictional object?

Adapting John Austin's terminology developed in his *William James Lectures* entitled *How to Do Things with Words* (1962) to the case of fiction, I will argue that fictional objects are created through a performative utterance. I will also hold that such a performative, in order to be felicitous, has to be (i) made by an adequate individual (an author), (ii) with the proper intentions (the act of fiction-making), (iii) in an appropriate context (associated with our pre-established practices of fiction) where the author (iv) names, gives at least a description or provides an image in order to institute the individual object through his intentional acts. I will then maintain that there is absolutely nothing unusual with the circumstance that fictional objects are created when an author narrates a story and that, just like social objects like marriages, contracts and laws, they're abstract objects created when the adequate individuals intentionally utter the proper words in an appropriate context.

2. AN OBJECTION TO ARTIFACTUALISM

Stuart Brock is a ruthless detractor of artifactualism. He, not without some irony, has labeled artifactualism 'creationism' because he thinks that, according to the artifactual approach, the creation process of a fictional object is similar to the

events one can find in Genesis 1:3, where one reads “And God said, Let there be light: and there was light”. On the one hand, according to the most orthodox Christian theology, we are told a story in which there was a time before the existence of time itself when a demiurge created the heavens, the Earth, the animals and the plants *by simply declaring that that was the case*. On the other hand, Brock's objection continues, it's somewhat mysterious that an author of fiction like, let's say, Franz Kafka, creates a subject called Gregor Samsa and makes this abstract artifact turn into a monstrous insect *by simply declaring that that was the case*. There seems to be, Stuart Brock concludes, an *ex nihilo* creation or some kind of *fiat lux* at stake in both cases.

But nothing could be further away from a realist metaphysics of fiction like the artifactual theory than a parallel with a theological creationism. The Bible, in the first place, is not a book of fiction. Not being fiction, the statements that are made in the scriptures are either true or false according to the state of affairs to which they refer or fail to refer. The Bible is undoubtedly an accurate account concerning the social practices and moral values of the peoples who lived in Western Africa and in the Middle East a long time ago. Conversely, in a Humean vein, if a narrator claimed in the scriptures that the Earth was created a few thousand years ago, but we have empirical evidence that our planet was actually created billions of years ago; or if it was reported that an individual performed miracles, but we are convinced that it is highly unlikely that someone could circumvent the laws of physics at will; or if it was argued that the first man was created out of clay, and the first woman was created out of that clayman's rib, then the Bible presents a series of false propositions.

If we otherwise concede that the Bible is a work of fiction, then the case will be even less favorable to the theist. If we take the Bible to be as fictional as Kafka's *The Metamorphosis*, we will be forced to conclude that the scriptures say nothing about how the world is constituted. Following Peter Kivy (1997), Noel Carroll (2002), John Gibson (2006), myself (2020) and Catharine Abell (2020), I maintain that one of the distinctive features of works of fiction is that there is no direction of fit from the fictional utterances to the empirical world. It's quite uncontroversial to say that instead of *describing* how the empirical world is, fictional utterances *create* an imaginary world. But that would imply that an entity like God, for example, being a fictional character, would not be able to establish causal interactions in the empirical world and therefore could not be said to have created the heavens, the Earth, the animals and the plants — a conclusion that no theist would

accept. With that being said, although Brock's analogy between artifactualism and creationism is humorous and witty, it is inadequate and should be discarded.

However, Stuart Brock's appeal is certainly more refined than that. I have only shown so far that it's improper to use the term 'creationism' to address the artifactual theory. Yet what makes Brock's philosophical concerns engaging and in need of an answer is that, according to him, when it comes to the creation of a fictional object, artifactualism provides an explanation that is more mysterious than the phenomenon analyzed:

Nonetheless, if fictional objects are created, they *do* have a temporal location, and, in particular, there must be a moment at which the character comes into existence for the first time. One problem for the abstract creationist, then, is specifying *when* fictional characters are brought into existence by their author. When, exactly, does life begin for a fictional character? An answer to this question, I maintain, has not been forthcoming from abstract creationists and providing a plausible answer will be difficult and perhaps impossible. (BROCK, 2010, p. 355).

I acknowledge that Brock is on to something here. We surely don't want to admit that one can create whatever one imagines whenever one imagines it. For example, suppose it wasn't raining while I was writing this paper. I couldn't have made it rain if I had imagined that it was raining. Additionally, even when it comes to abstract objects, I wouldn't be able to marry my friends Alex and Ashton if I uttered the words "I now pronounce you husband and wife" because I'm not a priest. But even a priest, who is the adequate individual for conducting a marriage ceremony, wouldn't be able to marry my friends Alex and Ashton because they are siblings. Using Wittgenstein's (1953, p. 83) catchphrase with a somewhat different purpose, one could say that reality is the bedrock that makes our spades turn. This is how things are. The world isn't slightly bent by our desires. We don't have special powers.

Of course, there have been some attempted answers to this problem. John Searle (1975) has argued, for example, that an author creates a fictional object by *pretending* to assert that a fictional object exists; Peter van Inwagen (1977, 1983) has claimed that a fictional character comes into existence because critical discourse isn't meaningless, which means that literary critics have to refer to something when they use fictional proper names; Stephen Schiffer (1996, 2003) has defended that authors make a hypostatizing use of a fictional name and that generates a fictional object; and although I think Amie Thomasson (1999) was on the right track, once she maintained that an author creates a fictional object through something that seems to be a performative utterance, she hasn't established the

circumstances under which a performative can be felicitous. If this is the state of the art, one could easily agree with Stuart Brock and recognize that the realists keep on begging the question.

So artifactualists like Amie Thomasson and myself still need to explain not only *how* fictional objects are created, but also *when* such a creation happens. The good news is that, contrary to what Brock asserted earlier, a plausible answer is possible and forthcoming. The first thesis I intend to sustain is that one or more authors create a fictional object when they perform the act of fiction-making and associate it with our pre-established practices of fiction. I will begin my reasoning by presenting John Austin's (1962) speech act theory in order to make explicit what I mean by performative utterances and how they are related to locutionary, illocutionary and perlocutionary acts. In the remaining sections, in the light of Austin's terminology, I will explain what the act of fiction-making amounts to and how authorial intentions and our practices of fiction pave the way to the existence of fictional objects.

3. WHAT IS A PERFORMATIVE UTTERANCE?

John Austin's ambition in the *William James Lectures* he delivered at Harvard in the mid-1950's (and later turned into *How to Do Things with Words*) was to show that sentences are not exclusively used to describe a state of affairs or to affirm or negate that something is the case. In this sense, sentences that have truth-values (i.e., those that can be valued as either true or false, also known as 'propositions') don't exhaust the semantic range of a given language. Austin argues that one also uses words and sentences in order to raise questions, make concessions, sing a song, and a variety of other activities. Among those heterogeneous activities, and this is what concerns us here, he found a group of expressions that indicate that uttering something is also *performing* an action or *instituting* a certain state of affairs. Austin called those expressions '*performative utterances*', or simply '*performatives*'. Let's take a look at his own set of examples below:

- (a) 'I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)' — as uttered in the course of the marriage ceremony.
- (b) 'I name this ship the *Queen Elizabeth*' — as uttered when smashing the bottle against the stem.
- (c) 'I give and bequeath my watch to my brother' — as occurring in a will.
- (d) 'I bet you sixpence it will rain tomorrow.' (AUSTIN, 1962, p. 5).

The utterances of those sentences in those contexts are neither merely a description of a state of affairs nor an affirmation or a negation that something was the case — as in the sentence ‘Alex and Morgan are married’, for example. They’re acts that institute their respective state of affairs. When a person declares that he or she accepts someone as his or her lawful wedded wife or husband and is retributed, they are engaging in a ritual we call ‘marriage’; and, by performing such an act, those involved will then have determinate responsibilities towards society, the State and, depending on their beliefs, to God. Something similar happens in the other three examples, being (b) the naming of a ship, (c) the establishment of an object to be inherited and (d) the signing of a bet.

Examples (b) - (d) embed explicit performatives such as ‘to name’, ‘to bequeath’ and ‘to bet’, but it’s not necessary to use terms like these to perform an action. As Austin himself acknowledges, it is possible to make a performative act in an implicit manner, even if it generates ambiguities:

But, of course, it is both obvious and important that we can on occasion use the utterance ‘go’ to achieve practically the same as we achieve by the utterance ‘I order you to go’: and we should say cheerfully in either case, describing subsequently what someone did, that he ordered me to go. (AUSTIN, 1962, pp. 42-3).

The realization that some performatives are made without recourse to explicit expressions like ‘to bequeath’ led Austin to a whole new path in the course of his lectures. If at the beginning of his lessons he was mainly concerned with the difference between constatives and performatives, he gradually and properly started to advance a more complex account and developed what we nowadays identify as a speech act theory. Austin presented important concepts in Lecture VIII, such as the triad of ‘locutionary acts’ (the act of affirming a sentence), ‘illocutionary acts’ (the force according to which one presents the content of a locution) and lastly the ‘perlocutionary acts’ (the effect caused on someone by an illocution) and gathered both explicit and implicit performative utterances as a subclass that is under the rubric of the illocutionary force². See, for instance, the three examples below:

² The hypothesis that there are such things as performative utterances has received several criticisms since the publishing of *How to Do Things with Words*. Here are three of the most relevant criticisms: (1) that there is no specific grammatical forms for us to distinguish a performative verb from other types of verbs; (2) that the presence of a performative verb does not guarantee that any given action is being performed; and (3) that there are other ways of ‘doing things with words’ that do not actually involve the use of performative verbs (Cf. THOMAS, 1995, p. 44). At any rate, even if those objections were unavoidable, none of them would count as an obstacle to what I am advocating here, as they only demonstrate that Austin’s account is narrow, instead of broad. That is, Thomas and others are *not* raising objections to the possibility of someone instituting a state of affairs by uttering the right words in an adequate context, but only showing that it is rather difficult to determine the intricacies of

(E. 1):

Act (A) or Locution:

He said to me 'Shoot her!' meaning by 'shoot' shoot and referring by 'her' to *her*.

Act (B) or Illocution

He urged (or advised, ordered, &c.) me to shoot her.

Act (C. *a*) or Perlocution

He persuaded me to shoot her.

Act (C. *b*)

He got me to (or made me, &c.) shoot her. (AUSTIN, 1962, p. 101)

(E. 2):

Act (A) or Locution

He said to me, 'You can't do that'.

Act (B) or Illocution

He protested against my doing it.

Act (C. *a*) or Perlocution

He pulled me up, checked me.

Act (C. *b*)

He stopped me, he brought me to my senses, &c.

He annoyed me. (*idem*, p. 102).

(E. 3):

Act (A) or Locution

'I give and bequeath my watch to my brother' — as occurring in a will.

Act (B) or Illocution

He bequeathed his watch to his brother.

Act (C. *a*) or Perlocution

He made his brother richer, he made his brother look nicer.

Act (C. *b*)

He pleased his brother, he worried his family members, &c. (this example was inspired by AUSTIN, 1962, pp. 101-102).

There are no performative utterances in (E. 1) and (E. 2). In (E. 1), for instance, the illocutionary force is an order. Were it a performative, the locution

a performative utterance. Therefore, if an author creates a fictional object through utterances that are not performative, then such a dispute will be merely verbal, once I am just arguing that some utterances create states of affairs — and that is, by the end of the day, what I mean by a 'performative utterance' in this case.

‘Shoot her!’ *by itself* would’ve *caused* the listener to shoot the victim. It’s not even relevant to state that the listener may not be persuaded by the speaker and refrain from shooting; or that the listener may shoot, but miss the shot and leave the victim unscathed. These are *not* the reasons why there are no performatives in (E. 1). What is at stake in this example is that, now supposing that the listener will shoot and hit the target, the bullet wound would’ve been caused by the *listener’s attitude* (the shooting) and not by the *speaker ordering* the listener to do it (the illocution) — although the speaker is responsible for encouraging the assault. Something similar happens in the protest in (E. 2). Therefore, ordering or protesting that something should or should not be done doesn’t imply that the corresponding scenario is going to take place.

Now note that something completely different is going on in (E. 3). In this circumstance the utterance of the words ‘I give and bequeath my watch to my brother’ makes it the case that the speaker’s brother is the legitimate heir of the speaker’s watch: it effectively institutes a new state of affairs.

It’s also important to note that performative utterances don’t have truth values, i.e., they can’t be valued as true or false. Let’s take performative (b) as an example one more time: “I name this ship the *Queen Elizabeth*”. The speaker isn’t asserting or describing his action, but doing another thing with his words: naming a previously unnamed ship *Queen Elizabeth*. One could paraphrase sentence (b) into indirect speech, for example, by asserting: (b. 1) “John Austin said: ‘I name this ship the *Queen Elizabeth*’”. In this case, (b. 1) would be true if John Austin had said what is in quotation marks and false otherwise. However, (b. 1) is a new locution and has a different illocutionary force (that of reporting) when compared to the performative (that of naming), which means one has just missed the point. Therefore, it’s more appropriate to argue that performative utterances are *felicitous* if what the speaker intended to perform has succeeded (in the case of (b), the naming of a ship) or *infelicitous* if what the speaker intended to perform has failed.

So I have to establish what are the felicity conditions for a performative. As John Searle points out, one has to be the right person in the right circumstance:

Because saying certain things *counts* as entering into a contract or adjourning a meeting, you can perform those acts by saying you are performing them. If you are the chairman, then saying in appropriate circumstances “The meeting is adjourned” will make it the case that the meeting is adjourned. Saying, in appropriate circumstances, “I appoint you chairman” will make it the case that you are the chairman. The same words said by the wrong person or in the wrong circumstances will have no such effect. (SEARLE, 1995, 54).

We can also immediately think of a number of factors that can make a performative infelicitous. In circumstances such as (a), nothing will happen if the celebrant is not legally responsible for conducting the marriage; or if the celebrant does not utter the right words (suppose he could say ‘I *won't* pronounce you husband and wife’); or even if the celebrant is being coerced violently into the marriage. The same occurs in the other cases mentioned above: performatives such as (b) may fail if there is no ship to be baptized; the performative (c) will not occur if the speaker does not own the watch he intends to give to his brother; and (d) will not happen if the counterpart of the bet does not accept a sixpence as the amount to be received or granted upon the success or failure of what conditioned the bet. John Austin was in charge of presenting three criteria according to which we can establish whether a given performative act was felicitous or not:

(A.1) There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances, and further,

(A.2) the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked.

(B.1) The procedure must be executed by all participants both correctly and

(B.2) completely.

(Γ.1) Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further

(Γ.2) must actually so conduct themselves subsequently. (AUSTIN, 1962, pp. 14-15).

If a performative does not respect at least one of these six rules, it will be considered infelicitous: it will be null if it disregards rules A and B, and it will be empty if it disregards rules Γ.

Let us apply the rules to case (a) to identify how two people can marry when pronouncing some sentences in an appropriate context. We have in the Brazilian society a (A.1) conventionally accepted procedure that has a certain conventional effect, and that includes the utterance of certain words; (A.2) being the same procedure performed by the appropriate persons in the appropriate circumstances, as we can see in the following articles from the Law 10.406 of January 10, 2002 of the Brazilian Civil Code³:

³ Cf. Brazilian Civil Code, Book IV: Family Law, Title I: Personal Law, Subtitle I: Marriage, Chapters I–XI, Articles 1.511–1.590. Law 10,406, of January 10, 2002 (my translation).

Art. 1.514. The marriage takes place at the moment when the man and the woman express, before the judge, their desire to establish a conjugal bond, and the judge declares them married.

Art. 1.534. The ceremony will take place at the registry office, with all publicity, at open doors, with at least two witnesses present, relatives or not of the contracting parties, or, if the parties so wish and consenting to the celebrating authority, in another public or private building.

The procedure is the celebration of the marriage; the effect is the establishment of a matrimonial bond between two individuals; the utterance of the right words is something similar to the locutionary act we found in Austin's example (a); the persons involved are the individuals who participate in the ceremony and wish to contract marriage, the authority responsible for the legal formalization of the marriage and the witnesses; and finally, the circumstances are the location in the registry office (or in a public or private building, if accepted by law) and the public characterization.

In this sense, as established in Article 1.521 of the Brazilian Civil Code, the marriage will be null or void if these two individuals who wish to marry belong to the same family, if one of the parties is already married to another person, or if one of the parties has been convicted of attempted murder against his or her consort. Finally, (B) the procedure must be performed by the participants correctly and completely, that is, following the legal procedures listed above.

Article 1.538 establishes the circumstances according to which a celebration may be suspended, in this case due to a breach of criteria $\Gamma.1$ and $\Gamma.2$:

Art. 1.538. The celebration of the marriage will be immediately suspended if any of the contracting parties:

I - refuse the solemn affirmation of their will;

II - declare that it is not free and spontaneous;

III - express regret.

A marriage may also be suspended and terminated, as provided in the Article 1.561, due to the death of one of the spouses, due to the nullity or annulment of the marriage, due to the judicial separation or divorce. This indicates that social objects such as marriages, despite being abstract, have a beginning (when the right words are spoken in an appropriate context), development (when legal conditions are respected) and an end (due to a divorce, for example) — which also applies to fictional objects, but not for the same reasons. Let us then analyze how an author creates a fictional object.

4. PERFORMATIVES IN FICTION

The creation of a fictional object is not established in contractual terms, as is the case with marriage, so we do not have a legislation that regulates this practice and defines what is a fictional work. In this sense, there is no law that determines how or when a fictional object is created and what are the attitudes that an author must take in order to create that object. But this conclusion should come as no surprise. After all, this is a job for a philosopher and not for a lawyer or a member of the legislative chamber.

Nevertheless, the Brazilian Civil Code has laws that regulate the *commercial practices of fiction* (in this case, Law No. 9.610 of February 19, 1998), as we see in the articles that concern copyright, purchase, sale and image uses of the contents of a work of fiction. Still in these articles we find a very succinct definition of what an author is:

Art. 11. The author is the individual who creates a literary, artistic or scientific work.

Single paragraph. The protection granted to the author may apply to legal entities in the cases provided for in this Law.

Art. 12. In order to identify himself as an author, the creator of the literary, artistic or scientific work may use his civil name, complete or abbreviated even by his initials, pseudonym or any other conventional sign.

Art. 13. The author of the intellectual work is considered, without proof to the contrary, the one who, by one of the identification methods referred to in the previous article, has, in accordance with the use, indicated or announced that quality in its use.

The definitions listed above are not really helpful, given that even common sense recognizes that the author is responsible for the production of a work and its contents (such as theories, music and fictional objects). So we have to find out *how and when a fictional object is created* by one or more authors. In other words, starting from the analysis of John Austin's theory in the previous section: who are the persons and what are the pronouncements and the appropriate circumstances for the creation of a fictional object?

The creation of a fictional object is related to a set of practices such as writing, reading, discussing, etc., which involve different agents such as authors, producers, spectators, among others. To create a work of fiction, the author must (i)

narrate a story in a public language (ii) with the intention of carrying out the illocutionary act of fiction-making and (iii) associate this act with a set of literary and cinematographic practices. But to create a fictional object, the author must perform actions (i) - (iii) and, in addition, (iv) name, give at least a description or provide an image in order to institute the individual object through his intentional acts.

(i) To make fiction is to develop a narrative about how certain *objects* went through certain *events*. In other words, making fiction involves not only certain objects, but also the unfolding of a temporal flow in which those objects are said to perform or undergo certain actions. The first attribute of a fictional narrative is the author's intention to create the objects that appear in the story or the events that these objects go through. Take *The Metamorphosis* as an example. In the first paragraphs, the readers are introduced to the circumstance that there is an individual named Gregor Samsa and that that individual has become a monstrous insect. The same work leads us to imagine that in a moment before the beginning of the narrative Gregor Samsa *was not* an insect, but an individual composed of flesh and blood like any other human being. One of the evidences for this are the reactions of Samsa's family and boss, who are not only surprised but horrified when they see Samsa's slimy character and its numerous small legs. The sequence of *The Metamorphosis* consists of an unfolding of this conflict and, in this case, Kafka has created both an object (Gregor Samsa) and a fictional event (Samsa's transformation).

But only the conceiving of objects and events is not enough for their creation. The narrative must be expressed in a public language (such as Brazilian Portuguese, English, German or any verbal or non-verbal language that can be understood by other individuals) because fiction is a social activity. The development of this narrative can be either in a physical medium (such as a book, a film reel, or a sequence of photographs) or in the brains of the individuals who transmit the narrative orally to other individuals. The reason why this narrative must be expressed in a public language, in addition to the argument that it is a social practice, is due to the circumstance that it is not enough to imagine a series of events that did not happen in the empirical world — or to think about objects that are not located in space and with which it would not be possible to causally interact — for a work of fiction or a fictional object to exist.

In other words, I argue that works of fiction are not purely mental or imaginary entities. If that were the case, as Roman Ingarden (1973) argues, the works of fiction and their respective characters would cease to exist when the author

stopped imagining them. However, this is certainly not the case since we continue to imagine and talk about *The Metamorphosis* (and Gregor Samsa) a long time after Franz Kafka's death. Analogously, when we're talking about their metaphysical status, a work of fiction and its objects are not something that goes on in the audiences' imagination. Otherwise, we would have as many *The Metamorphosis* as readers of the work, which would be absurd. Therefore, there is only one work and only one fictional character in this case: the ones written and made public by Kafka in the second decade of the last century: *The Metamorphosis* and Gregor Samsa, respectively.

(ii) The creation of a fictional work also depends on specific intentional acts on the part of the author when producing the story and creating the fictional objects. *The author intends to narrate a story about objects or events that did not unfold in the empirical world.* However, when narrated by an author under the conditions I am stipulating, these objects and events are given a new metaphysical status and become abstract artifacts. The author therefore performs what Gregory Currie (1990) calls the 'act of fiction-making'. However, in opposition to Currie's proposal, I do not argue that this act is characterized either by a pretense or by a game of make-believe, but by a performative act made (most of the times, implicitly) through the illocutionary verb *to institute*⁴.

The author must then have an appropriate intention. These intentions can be identified through explicit signs, such as the following message that we usually find at the beginning of a work of literature or cinema: "All characters are fictional; any resemblance to real people is a mere coincidence", in the subtitle of a literary work such as "... a novel", in the final credits of a film, in the section of the bookstore where the work is located, etc. However, such signs are not necessary conditions for the classification of a work as fiction. There are several counter-examples in cinema that show how these signs can be used in a strictly rhetorical way, as in the films *F For Fake* by Orson Welles, *Bernie* by Richard Linklater and *Fargo* by the Coen Brothers.

⁴ I recognize that not all objects that are referenced in works of fiction are fictional. If any character in a fictional story is constructed from an object of the empirical world (as is the case with Napoleon in *War and Peace* and with London in the stories of Sherlock Holmes) then, for the work to be considered fictional, the author of the story should not have intended to narrate the events that happened to this character in the empirical world. But if what was instituted in a fictional work is parallel to some event that happened to this character in the empirical world, then that work coincides by chance with those events. On the other hand, if the author intended to describe the events that he believes to have occurred to these individuals, then the resulting work cannot be said to be fictional, but a historiographical account.

So we need a more objective criterion than the authors' mere intentions and actions to classify a work as being fictional. Since we are unable to access the mental states of other individuals, it seems inappropriate to maintain that the authors' intentions are the only criterion for the creation of a fictional work or object. This seems to be the main reason why proposals for extreme intentionalism such as Kathleen Stock's (2017), which not only rely on the author's intention to demarcate what is a work of fiction, but also to establish the *contents and interpretations* of a given story, seem implausible. But not all signs need to be subjective, since we have a set of fictional practices that constitute the next criterion.

(iii) The realization of fiction is possible because we have a set of practices according to which we take certain sentences as not being directed to the empirical world, but as instituting a new universe of characters, events and sentences that are not analyzed as having truth values. These practices (that I've called elsewhere 'the institution of fiction', *Cf. LEMOS, 2020*) function as the horizon according to which viewers take certain narratives as being invented rather than factual. For a work of fiction to happen, the author must link his narrative to this set of practices. To this end, the author can publicly announce that his work is fictional, participate in promotion notices for works of fiction, sell or grant the rights of his work to a or a film producer or to a publisher that sells fiction books, see his text staged in the theater, etc.

Let's do a mental experiment to strengthen the argument. Imagine that a group of archaeologists found a text in the ruins of a small city in Brazil and that, after a thorough investigation, the researchers found out that the text dated back to the 14th century. When we learn the language in which the text was written, we find a confused story about how humans and aliens co-existed in harmony. Our initial propensity when faced with a fanciful story like this one is to immediately assume that it is a work of fiction. But that is not necessarily the case. That same text could be a factual account of a subject who described his perceptual reactions when ingesting a psychotropic, it could be a description of a dream, it could be an assumption of the current religion of this ancient people, it could be a factual account of someone who had an optical illusion, it could be an attempt by a subject to deceive other people, etc. In order to find out if this text can be classified as fictional, it is necessary to analyze the practices of this people and find out if this community had practices of fiction and if the author of the narrative wanted to link his story to those practices — otherwise, we can only stipulate what is the nature of that text.

Condition (iv) thus requires an author to establish a name (such as ‘Raskolnikov’, ‘Gregor Samsa’ or ‘Ivan Ilitch’), at least one description (such as ‘a former law student who murdered a moneylender with an axe’, ‘a traveling salesman who turned into a monstrous insect’ or ‘a judge who suffered from inflammation in the cecum’, respectively) or an image (as in the case of movies, illustrated versions of a novel, comic book characters or the presence of a physical body in a play) because we are only able to direct our thoughts and refer to a fictional object when that object has at least one property (but preferably a set of properties). We cannot therefore have a fictional object with no properties, unless there is a fictional object that is paradoxically the object that has no properties — the property of having no properties being paradoxically understood as a genuine property.

Therefore, one may say that Franz Kafka created the fictional object called ‘Gregor Samsa’ when he wrote and published the following sequence of words:

When Gregor Samsa woke one morning from troubled dreams, he found himself transformed right there in his bed into some sort of monstrous insect. He was lying on his back — which was hard, like a carapace — and when he raised his head a little he saw his curved brown belly segmented by rigid arches atop which the blanket, already slipping, was just barely managing to cling. His many legs, pitifully thin compared to the rest of him, waved helplessly before his eyes (KAFKA, 2014, p. 21).

This is how we have the creation of an abstract artifact called Gregor Samsa and may say that, according to *The Metamorphosis*, Samsa woke one morning and found himself transformed into some sort of insect. However, this is the explanation of *how* a fictional object is created — through a performative act associated with our practices of fiction. However, this is only the first half of the answer, since Stuart Brock’s objection concerns not only *how* a fictional object is created, but also *when* an object comes into existence.

It is difficult to know when an object — not just the fictional object — comes into existence. For example, philosophers and scientists dealing with topics related to bioethics have a great difficulty in defining when a sperm and an egg become an embryo and when, especially, that embryo becomes a human being endowed with awareness and sensitivity. But we do not need to refer to complex cases like this one since we also find it difficult to provide an adequate criterion for us to know even when it is the exact moment when an ordinary object, such as a wooden table, should be defined as a wooden table instead of a mere piece of wood. We have a parallel problem in the case of fiction in that the process of creating a fictional object is long and particular in relation to each author and each medium of expression — such as literature and cinema. The passage from *The Metamorphosis* I quoted above was thought and written as a draft numerous

times by the author, which means that the final product to which we have access was dilapidated by Kafka over a long period of time. It is even possible that Kafka's initial intentions were not even to call the protagonist of the story 'Gregor Samsa' or to create a narrative about a traveling salesman who turns into an insect.

When, then, does a fictional object come into existence? One hypothesis is that a fictional object comes into existence when an author imagines a series of properties — such as that something is a human being and that this human being is a traveling salesman — with the proper intentions to create a work of fiction. However, as I've already pointed out, a fictional object is not restricted to the author's mental states. Even if the imagination is a mental activity that makes us extrapolate what was provided by sense experience, so that an author will certainly need to be imaginative to create a fictional object, the mode of existence of a fictional object is not as an imaginary object.

The author must then do more than just imagine that an object exists. Just as I've established in (i), the author must make his narrative public. Thus, for a fictional object to exist, the author must register the narrative in some media. But what counts as a public record? Only the records that we find in bookstores and online stores, such as books and DVDs patented by publishers, or also the drafts that were produced by the author? I argue that even the author's drafts serve as a record for fictional objects to come into existence, even though we have the permission and obligation to assign to a fictional object only those properties that are predicated in the final product of the work in which that object appears.

Drafts count as an initial record because the author expresses the contents of his intentional acts in a medium that is not exclusively mental. In fact, the narratives do not have the same semantic content as the author's mental states. It happens precisely because when publishing the work in which this abstract object exists, the author creates something that is different from, but dependent on his mental states (*Cf.* THOMASSON, 1999, chapters 2 and 3 for such an analysis).

Therefore, returning to the discussion about the criteria that must be respected for a performative to be felicitous and produce the expected results, I conclude that (A) we have a set of practices that is conventionally accepted and according to which we recognize that the authors make certain utterances that constitute works of fiction. In order to produce a work, the author alters the illocutionary force of his utterances and, instead of directing them towards the empirical world to describe it, he links his utterances to our practices of fiction and makes a performative that creates fictional objects and institutes fictional facts. These objects,

in turn, come into existence when the author registers his intentional acts in a public media and provides this object with a proper name or a set of properties. Finally, once created, these objects are classified as abstract artifacts.

In addition, (B) if the authors do not perform these procedures correctly and completely (say that the authors intend to direct their utterances to the empirical world or do not publicize the narratives they have developed), the procedure will not belong to our practices of fiction. In this sense, these narratives will be outside the scope of fiction and should be understood as being literal utterances that can be considered true or false according to their adequacy to their corresponding state of affairs. This is even the reason why, assuming (Γ.1), both viewers and critics have the appropriate reactions and feelings in relation to a work of fiction. We can verify the veracity of this assertion when we observe that, when we read *The War of the Worlds*, for example, we do not give assent to the circumstance that at some point in our history the Martians invaded our planet; or that, when we read the book or watch the series *The Man in the High Castle*, we just believe that it is fictionally the case that Nazi Germany won the Second World War. Anyone who understands these accounts to be factual or historical will incur in a category-mistake and could be corrected when someone points out that the works of H. G. Wells and Philip K. Dick are actually fictional.

5. CONCLUDING REMARKS

Stuart Brock presented a compelling objection to artifactualism. An objection that had to be tackled just so one could take the artifactual theory as what it is: an elegant, intuitive, parsimonious and highly explanatory approach to the metaphysics of fiction.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Amie Thomasson and Jaimir Conte for the philosophical encouragement and for spending their time to discuss this topic with me.

REFERENCES

- ABELL, Catharine. *Fiction: A Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- AUSTIN, John. *How to Do Things with Words: The William James Lectures*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- BERTO, Francesco. Modal Meinongianism and Fiction: The Best of Three Worlds. *Philosophical Studies*, v. 152, n.3, pp. 313-335, 2011.
- BRASIL. *Código Civil, Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.
- BROCK, Stuart. Fictionalism about Fictional Characters Revisited. *Res Philosophica*, v. 93, n. 2, pp. 377-403, 2016.
- BROCK, Stuart. The Creationist Fiction: The Case Against Creationism about Fictional Characters. In. *Philosophical Review*, v. 119, n. 3, pp. 337-364, 2010.
- CARROLL, Noel. The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 60, n. 1, pp. 3-26, 2002.
- CURRIE, Gregory. *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- EVERETT, Anthony. *The Nonexistent*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GIBSON, John. Interpreting Words, Interpreting Worlds. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 64, n. 4, pp. 439-450, 2006.
- INGARDEN, Roman. *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- INWAGEN, Peter van. Fiction and Metaphysics. *Philosophy and Literature*, v. 7, n. 1, pp. 67-77, 1983.
- INWAGEN, Peter van. Creatures of Fiction. *American Philosophical Quarterly*, v. 14, n. 4, pp. 299-208, 1977.
- KAFKA, Franz. *The Metamorphosis*. Translated by Susan Bernofsky. New York: W. W. Norton & Company, 2014.
- KIVY, Peter. *Philosophies of Arts: An Essay in Differences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LEMOS, Italo Lins. A Metafísica e a Semântica da Ficção: uma abordagem artefactual. Ph.D Thesis — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.
- SAINSBURY, Mark. *Fiction and Fictionalism*. London: Routledge, 2009.
- SCHIFFER, Stephen. *The Things we Mean*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SCHIFFER, Stephen. Language-Created Language-Independent Entities. *Philosophical Topics*, v. 24, n. 1, pp. 149-167, 1996.
- SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Penguin Books, 1995.

SEARLE, John. The Logical Status of Fictional Discourse. *New Literary History*, v. 6, n. 2, 1975.

STOCK, Kathleen. *Only Imagine: Fiction, Interpretation and Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

THOMAS, Jenny. *Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics*. New York: Routledge, 1995.

THOMASSON, Amie. Speaking of Fictional Characters. In. *Dialectica*, v. 57, n. 2, pp. 207-26, 2003.

THOMASSON, Amie. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

Natureza e corpo na segunda fase de Merleau-Ponty

Nature and body in the second phase of Merleau-Ponty

 10.21680/1983-2109.2020v27n54ID20286

Jeovane Camargo

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

 0000-0002-6960-6110

acasadeasterion@gmail.com

Resumo: Procuramos mostrar como Merleau-Ponty, nos cursos que formam *A Natureza* (de 1956 a 1960), compreende a natureza e o corpo humano. Nesse período, o filósofo apresenta uma reformulação de seu pensamento, especialmente em relação à *Fenomenologia da percepção* (1945). Além disso, tentamos apresentar também como a relação interna entre a natureza e o corpo se realiza por meio da noção de desejo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Natureza; Corpo; Sensível.

Abstract: We intent to show how Merleau-Ponty, in the courses that form *The Nature* (from 1956 to 1960), understands nature and the human body. At this moment, the philosopher presents a reformulation of his thought, especially regarding the *Phenomenology of perception* (1945). In addition, we try to present also how the internal relationship between nature and body achieve itself through the notion of desire.

Keywords: Merleau-Ponty; Nature; Body; Sensitive.

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo é apresentar as concepções da segunda fase do pensamento de Merleau-Ponty, contidas nos cursos que ele ministrou no *Collège de France*, entre 1956 e 1960, e que formam o texto de *A Natureza*. Nesses cursos, Merleau-Ponty realiza um reajuste em seu pensamento, corrigindo algumas das teses das suas obras iniciais, como *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945). Uma das teses iniciais que é abandonada, é a ideia de que a natureza é sem produtividade, sendo reservado ao corpo o papel de portador de sentido. Desde que era o corpo que trazia as equivalências sensoriais para dentro de uma natureza indiferenciada (“em geral”), reaparecia ali o dualismo que o pensador tentava, no entanto, ultrapassar. Para superar esse problemático dualismo inicial, Merleau-Ponty aproxima-se de algumas pesqui-

sas científicas, como as investigações de Whitehead, Coghill e Gesell e também Uexküll, as quais lhe ajudam a encontrar uma noção de natureza que supere o dualismo ainda presente em sua primeira fase. Por isso, nos anos em que ele ministrou os cursos de *A Natureza*, aparece uma natureza que é produtiva por si mesma. Além disso, essa natureza deve portar nela mesma a temporalidade, outro problema das obras iniciais, posto que nestas a temporalidade era uma virtude exclusiva de um dos polos da correlação, justamente o corpo.

Procuramos mostrar ainda como essa natureza, que é passagem e temporalidade por si mesma, articula-se com o desejo, noção pouco explorada nas obras iniciais, mas que, entretanto, já estava lá presente. Para trazer todos esses elementos à tona, passaremos em revista as concepções mais decisivas de *A Natureza*, como as ideias de natureza como *passagem*, como *atividade pelo prazer*, além da necessária articulação destas ideias com o corpo, o qual se mostra então como *corpo libidinal*.

1. A NATUREZA COMO PASSAGEM

Nos cursos de *A Natureza* (1956-1960), Merleau-Ponty empreende um alargamento da concepção sobre a Natureza em parte já apresentada no período intermediário da sua obra. A Natureza que surge desses cursos não mais supõe um espectador, o qual traria as equivalências sensoriais e o escoar temporal para o seio do mundo, como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. A Natureza dos cursos no *Collège de France* é sensibilidade e passagem antes da correlação com o corpo. O que marca o abandono da concepção fenomenológica do ser-para-nós e a investigação do ser anterior à correlação.

No primeiro curso, dedicado à história do conceito de Natureza, Merleau-Ponty mostra que alguns filósofos aproximam-se de uma concepção da Natureza como pré-objetiva, contudo não desenvolveram tal ideia. Descartes concebe, primeiramente, a Natureza a partir da prioridade do infinito, a partir da ideia de Deus. A Natureza é a “realização exterior de uma racionalidade que está em Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 12). Ela é um em si, positividade absoluta, sem orientação e sem interior. Já ao tratar do problema da união da alma e do corpo, Descartes parece operar certa ruptura em relação à sua concepção anterior de Natureza. O mundo tal como conhecido pelos sentidos resiste então ao entendimento puro. Na percepção natural, a convergência dos olhos, por exemplo, parece realizar um “julgamento natural” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 27). Isso

revela uma especificidade do corpo, ele parece possuir atributos que, a princípio, eram reservados somente à alma. Em consequência, a extensão pode ser algo mais que pura exterioridade ou objeto *partes extra partes*. No entanto, Descartes ainda subsume o corpo à alma, de modo que a especificidade do corpo mostra-se como um irracionalismo da vida.

Kant, por um lado, é mais humanista que Descartes ao fazer o ser repousar no homem. Por outro lado, ele mostra que a intuição sensível revela certa “facticidade da experiência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 32), a referência a algo que não é conhecido de antemão, sobre o qual a atividade subjetiva opera. Haveria portanto um termo de referência, a relação com um objeto. A atividade subjetiva, porém, como capacidade de ordenação, de dar leis, torna o termo de referência coextensivo à subjetividade, transformando assim a referência externa em construção subjetiva¹.

Husserl, por seu lado, concebe primeiramente, nas *Ideen II*, a esfera das puras coisas, “coisas puramente materiais, como mesas, das quais vemos apenas a camada de materialidade, ou homens, dos quais só vemos a camada de animabilidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 119). A Natureza de Husserl, nesse período, é tal qual a cartesiana, um em si correlativo do conhecimento puro. Mais tarde, Husserl encontra uma camada mais originária, ele descobre o mundo percebido, em relação ao qual as *blosse Sachen* são idealizações, construções ulteriores. Essa camada originária é formada pela relação do corpo com as coisas. Apesar dessa descoberta, contudo, Husserl permanece um idealista transcendental. Ele localiza o percebido no plano da *doxa*, como análise preparatória a ser ultrapassada em direção à *Urdoxa*, a esfera da constituição transcendental.

Na segunda parte do curso sobre as concepções históricas da Natureza, Merleau-Ponty passa em revista algumas concepções científicas. Como exemplar da física clássica, Laplace concebe o mundo como pura positividade, inteiramente extensão. Decompondo-se o complexo em simples, pode-se inferir uma série de causalidades, mas estas só existem para os homens, já que passado e futuro não existem no mundo tomado em si mesmo, o qual é uma plenitude. Dessa forma, a concepção determinista de Laplace reproduz a ontologia cartesiana (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 142-143).

Na física contemporânea, por sua vez, constata-se que há diferentes interpretações na compreensão da articulação entre ondas e corpúsculos, o que se

¹ “A ideia cartesiana de Natureza não tinha sido completamente exorcizada por Kant. Certamente, com Kant a Natureza já não é construída por Deus, mas pela Razão humana. Entretanto, o conteúdo permanece idêntico” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 57).

deve ao modo como cada pesquisador interfere no experimento. Em face disso, encontra-se uma probabilidade no tecido do real (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 146). Isso quer dizer que as diferentes concepções físicas não se desenvolvem no interior de um sistema espaço-temporal definido, como acontece na física clássica. Enquanto, para esta, o aparelho é um prolongamento dos sentidos, uma sensorialidade mais precisa que torna possível conhecer o estado de uma coisa, na mecânica quântica o aparelho não amplifica os poderes dos sentidos, ele não apresenta o objeto. O aparelho realiza antes uma antecipação ou fixação do fenômeno ou do objeto. Ele oferece uma probabilidade. Assim, o que se conhece não é uma Natureza definida, senão que artificial (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 150). Não se tratando de um objeto em si, como na ontologia cartesiana, o que se constata é que o “objeto quântico é um objeto que não tem existência atual” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 152). Há, portanto, uma nova relação entre a coisa observada e a medida: a relação de probabilidade. Essa nova relação revelada pela física moderna aproxima-se, assegura Merleau-Ponty, do problema da percepção: “No campo natural, vou encontrar seres ambíguos, que não são nem ondas nem corpúsculos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 160). Nesse sentido, as coisas percebidas revelam-se “seres prováveis”, “um feixe de probabilidades”, “seres negativos, dos quais toda a essência consiste em ser uma ausência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 160). As pesquisas da física levam a se tomar consciência do percebido, o qual se revela como um dado não imediato. O espaço perceptivo mostra-se como um espaço polimorfo. Contudo, o percebido não é uma construção artificial em relação à Natureza, mas o que ensina à física uma unidade, uma realidade que reúne uma série infinita de grandezas, um primeiro modelo do Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 161, 169, 170). A partir dessa unidade original, a ciência procura fornecer uma unidade articulada do Ser. É a partir dessa primeira unidade, dessa percepção do espaço, que a física se torna possível. Enquanto espaço polimorfo e de probabilidade, a percepção se junta à física quântica, mostrando que o espaço euclidiano não é o único espaço real, senão que uma métrica entre outras possíveis (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 166).

Tendo em vista a pesquisa da física contemporânea e, em especial, a pesquisa de Whitehead, Merleau-Ponty descobre uma Natureza que é uma atividade de passagem, um tempo cósmico que assegura uma interioridade, a concatenação dos acontecimentos uns com os outros. Essa passagem da Natureza não deve ser pensada, porém, a partir do *flash*, do presente instantâneo, como fazem a ciência clássica, como por exemplo, Laplace, e a tradição filosófica, de Santo

Agostinho a Bergson e Sartre. Segundo Whitehead, o *pensamento clássico* pensa o tempo, e, por conseguinte, a Natureza, tendo como fundamento um ponto *flash*, em relação ao qual o passado não é mais e o futuro ainda não é. A Natureza é pensada como uma infinidade de pontos temporais e espaciais, e o mundo como um sistema de leis eternas. Corroborando esse raciocínio, a filosofia concebe a matéria como um presente instantâneo e a memória e o passado como atividades subjetivas. Ela adiciona ao *Em si* o *Para si*. Essa crítica vale também para a *Fenomenologia da percepção*, na qual o mundo ele mesmo, isto é, sem espectador, é sem passagem temporal. O tempo só aparece no mundo quando um corpo nasce, trazendo assim o alhures, o outrora e o amanhã. Por meio desse procedimento, os acontecimentos definem-se pelo instante presente e o passado apresenta-se como memória subjetiva; o tempo torna-se uma característica própria da subjetividade. De outro lado, Whitehead apresenta a Natureza como uma passagem, uma “concrecência” ou um “desdobramento espaço-temporal” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 196, 194); ela se realiza por meio da concatenação dos eventos, como uma interioridade dos acontecimentos, segundo sua inerência mútua (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 190, 191). “Mas há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve, na medida em que participamos das coisas, em que participamos da passagem da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 194). Isso quer dizer que a unidade do mundo, assim como a memória, não é produto da subjetividade. A passagem da Natureza é a infraestrutura que faz a unidade do corpo e dos diferentes observadores, de modo que ela é uma Natureza para vários. Ela faz com que a tomada de consciência própria do corpo humano apareça como “participação” na passagem do tempo natural. A passagem da Natureza é a “potência criadora da existência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 198), uma pulsação² ou um impulso³ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192, 195) que, enquanto sucessão⁴, passagem, supera retomando, concatenando. Nesse sentido, por um lado, ela é tanto generalidade como individualidade e, por outro, ela é a memória do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192, 197).

A Natureza se dá na “revelação sensível” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192), o que quer dizer que o que é percebido é tanto para o observador como nas coisas. No entanto, ela não se esgota em suas manifestações, guardando sempre uma opacidade. O corpo, dessa forma, é um modo⁵ da passagem da Natureza: “o

² Pulsation (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 162).

³ Poussée (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 159).

⁴ “Pertence à essência do universo passar a um futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 199).

⁵ “O homem é modo, tanto quanto as células animais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 199).

tempo realiza a ‘fruição de si mesmo’ no organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 196). Isso significa que o corpo prolonga a passagem da Natureza, que as “partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 192). Visibilidade e tangibilidade, por exemplo, são propriedades compartilhadas tanto pela Natureza como pelo corpo. A passagem da Natureza só está inscrita no corpo porque o corpo está inscrito na Natureza (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 195, 196). “A Natureza caminha, por uma série de desequilíbrios, para a realização do homem que se torna seu termo dialético” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 70).

2. A NATUREZA COMO ATIVIDADE PELO PRAZER

No segundo curso, Merleau-Ponty se serve das pesquisas de Coghill e Gesell para tratar da animalidade. Estes procuram negar a teoria anatômica do desenvolvimento, a qual liga cada fase do desenvolvimento animal a uma fase do amadurecimento neural, de modo que a montagem do animal se faria peça por peça. Alguns experimentos mostram, ao contrário, que já há esboços de fibras e outros representantes locais antes mesmo que as partes sejam independentes. Isso quer dizer que as reações locais estão integradas a um comportamento. Há esboços do organismo final no amadurecimento de um embrião. Tais esboços são ainda estranhos à situação presente, porém necessários ao desenvolvimento futuro. O que Coghill descobriu é que existem polaridades ou *gradientes*: nas diferentes regiões do corpo apresentam-se *níveis de suscetibilidade* a diferentes impulsos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 232). Através desses gradientes, os embriões assumem diferentes formas em seu amadurecimento, como redondo ou alongado, ou diferentes polos, como vegetativo ou animal. Há, portanto, um sistema pré-neural de integração, uma “potencialidade intrínseca de crescimento”, um sistema dinâmico (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 234) que não se desenvolve peça por peça, mas por esboços. Em um feto de oito semanas, por exemplo, o polegar se afasta dos outros dedos, o que antecipa o movimento de preensão que só será realizado pela criança um ano após seu nascimento. Isso quer dizer que um desenvolvimento local antecipa a manifestação de um comportamento. De modo semelhante, os principais aspectos do eletrocardiograma humano de um feto de nove semanas e meia de vida apresentam-se da mesma maneira que na fase adulta — isso significa que determinados comportamentos se antecipam aos dispositivos neurais que os coordenariam, já que neste feto não há ainda controle nervoso do coração. O desenvolvimento do organismo é assim

um comportamento que antecipa seu desenvolvimento futuro. Em cada fase do desenvolvimento do organismo realiza-se, diz Merleau-Ponty, “certo poder”⁶, “uma possibilidade interior ao organismo em crescimento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 235). O organismo ou o embrião desenvolve-se em referência ao futuro. Os níveis superiores integram, reincorporam os níveis inferiores, e estes se desenvolvem em referência a uma totalidade ausente. Nesse sentido, o organismo é “*Gestalt* do organismo articulado” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 236). A totalidade não está dada, ela emerge (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 237) de cada fase, e, contudo, o organismo parece progredir em sua direção. Não se trata, assegura Merleau-Ponty, de colocar um princípio regulador por trás do organismo, porém não se pode deixar de encontrar ali um princípio regulador. O amadurecimento se realiza em referência a um vazio, falta ou ausência que mais tarde será preenchido. O organismo se desenvolve segundo um princípio negativo, um desvio em relação à fase atual. O embrião amadurece através de um desenvolvimento em espiral, ou através de reações oblíquas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 238, 242). Cada novo esboço cria um desequilíbrio na fase atual, estabelecendo as condições da fase seguinte. Dessa forma, o corpo pode ser definido como um “sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 242). Em outra passagem, retomando Whitehead, Merleau-Ponty define vida como “a realidade de uma passagem” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 256). A passagem acontece, segundo a morfologia dinâmica do organismo, como reincorporação de condutas inferiores em um nível superior, ou um desenvolvimento em espiral (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 242). O avanço (*moving on*) da Natureza, seu “movimento para diante” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 243), acontece como um progresso no qual as fases inferiores permanecem nas fases superiores, em que as primeiras são integradas nas seguintes, em um processo de sucessão que é ao mesmo tempo superação e retomada. Há assim uma indivisão entre o crescimento do organismo e a ausência ou totalidade que rege seu desenvolvimento. Cada fase é a instauração de um campo ou de uma dimensão, a qual dá sentido à situação em que o organismo se encontra. Tal dimensão, princípio negativo, ausência, forma ou totalidade é, afirma Merleau-Ponty, “o atributo fundamental do ser vivo” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 245, 255). Dessa forma, “aprender a vida nas coisas é aprender, nas coisas como tais, uma falta” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 257).

A *Fenomenologia da percepção* (1945) também concebia a manifestação das coisas segundo uma presença e uma ausência concomitantes. O termo *não-ser*

⁶ un certain pouvoir (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 193).

não significa uma interioridade — como querem Moura e os primeiros textos de Barbaras —, mas ele é forjado para explicitar um aspecto da estrutura perceptiva. Por um lado, ele diz respeito ao corpo como o fundo diante do qual os objetos aparecem: nesse sentido, a percepção é uma falha, uma fissura, um vazio, uma “dimensão de ausência” em relação à qual o objeto se oferece. Por outro, ele refere-se às várias possibilidades perceptivas que se anunciam em uma tomada, mas que não são atuais como o objeto visto (figura); nesse sentido, não-ser é um excesso, pois toda perspectiva se faz em um fundo de perspectivas possíveis. Essa virtualidade passível de tornar-se atual se dá como falta, como ausência. Segundo a *Fenomenologia da percepção*, mesmo o empirismo, apesar de seus limites, concede que “toda coisa se oferece sobre um fundo que não é uma coisa, *o presente entre dois horizontes de ausência*, passado e futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 48; grifo meu). Essa estrutura, Merleau-Ponty a nomeia como mundo, ou “*horizonte latente*”, em que a “*presença e a ausência* dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 136; grifo meu). Outra passagem reforça esta interpretação:

fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção [no nascimento do corpo no mundo] e no qual *toda ausência é apenas o avesso de uma presença* [...] sinto-me dedicado a um fluxo de vida *inesgotável* do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede-se e sobrepõe-se a si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 488; grifo meu)

Aberto ao mundo por meio de uma perspectiva, o sujeito sente “*a angústia de ser ultrapassado*” pela totalidade da vida, a qual engloba também a morte e outrem (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 489; grifo meu). Uma vida inesgotável, que não pode ser abarcada em uma visada, que sempre se dá por meio de uma ausência, seja a do corpo seja a dos horizontes latentes, e, em relação à qual, o sujeito sente a angústia, a insatisfação de ser sempre ultrapassado e nunca a possuir por completo. E se “o próprio do desejo é que o desejado não o preenche senão o atizando” (BARBARAS, 1999, p. 137), isso também não deixa de encontrar suas ressonâncias na estrutura temporal, na qual o adquirido nunca fecha a intencionalidade, mas já aparece como algo a ser ultrapassado, como apoio para se chegar a uma nova significação. Exatamente como a percepção merleau-pontiana atualiza uma tomada sobre um fundo de perspectivas possíveis, o mundo de Barbaras “corresponde a essa totalidade intotalizável, a esse invisível que toda percepção *ao mesmo tempo atualiza e carece (manque)*” (BARBARAS, 1999, p. 154; grifo meu). Assim, é preciso reconhecer, com Merleau-Ponty, “que o pudor, o desejo, o amor em geral tem uma significação metafísica”, pois as “con-

tradições do amor ligam-se [...] a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 230 e 231). O desejo possui, pois, uma significação metafísica, ele diz respeito ao âmago mesmo da temporalidade ou da intencionalidade.

Também *A instituição — A passividade* (1954-55) destaca o desejo como “vontade do impossível”, “impossibilidade imanente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 56). Na puberdade e na fase madura, dá-se um desejo do impossível, pois a criança não pode concretizar seu impulso de tomar o lugar do pai nem os amantes encontram satisfação no coito, eles não podem atingir o outro nele mesmo. Os prazeres particulares apenas incitam a novas buscas, nunca encontram sua satisfação última. Há sempre uma falta, uma ausência perpassando cada prazer (tomada) particular.

A passagem da Natureza, a morfologia dinâmica do organismo funciona também segundo o modelo diacrítico da linguagem. Neste, cada palavra só difere de sentido em relação a outras palavras, segundo seu lugar na frase, segundo o momento histórico e o estado da língua (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 238, 240). Do mesmo modo, o encadeamento temporal não se faz por meio da articulação de pontos instantâneos (identidades), mas segundo fases ou seres não uniformes, que só existem na passagem de cada um deles (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 197), que só existem em sua relação ou em seu encadeamento.

Em seguida, apoiando-se na pesquisa de Uexküll, Merleau-Ponty observa que o desenvolvimento do organismo se faz segundo sua articulação com o meio, em uma relação de conjunto em que cada elemento está em relação de sentido. Uexküll nomeia essa articulação de *Umwelt*, a relação entre animal e meio na qual o mundo está implicado pelos movimentos do animal e ao mesmo tempo regula seus movimentos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 284). A *Umwelt* é o meio “ao qual o animal se dirige, que existe para o comportamento de um animal”, “é o meio ambiente de comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 271). A *Umwelt* é a indivisão animal-meio, a “contaminação de um dos dois termos pelo outro” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 302). Não se trata de colocar relações causais entre o animal e o meio, mas de dizer que cada estímulo exterior foi ao mesmo tempo provocado ou condicionado pelo movimento do animal. Mesmo os chamados animais máquina — animais aos quais o meio exterior não parece regular — não são determinados por relações causais nem se desenvolvem no sentido de atingir uma meta preestabelecida. Os animais são capazes de plasticidade, eles possuem um comportamento ou conduta que deposita no mundo físico um “acréscimo de significação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 280), crian-

do uma *Umwelt*. A vida assim é “a abertura de um campo de ações” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 281), o que significa, em consequência, que as mesmas condições exteriores podem gerar diferentes comportamentos. Embora não se dirija a uma meta pré-determinada, o animal é, porém, obcecado por uma totalidade que transcende a particularidade de cada meio (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 287, 297). Ao tentar esclarecer o que seria essa atividade obcecada pela totalidade, Merleau-Ponty primeiro a entende no sentido de Uexküll, como certa Natureza, ou *Subjektnatur*, a qual, no limite, seria incognoscível. Isso leva a se afirmar, em seguida, uma “magia natural”, uma “ação mágica”, um “milagre”, um “princípio obscuro”, o “misterioso da vida” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 196, 301, 302, 305). Entretanto, se não se quiser acusar Merleau-Ponty de cair em certo “irracionalismo” por sustentar um processo criador que resiste a todo comentário, isto é, por admitir o mistério como critério explicativo último, então é preciso lembrar que ele reconhece essa magia da vida como a passagem da Natureza — “inobservável de perto, mas que seguramente se faz” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 256). Essa passagem realiza-se em referência a uma ausência, o que significa que as atividades acontecem como “atos no vazio” ou “atividade no vazio” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 317), sem uma meta ou um objeto definido. Graças a esse caráter lacunar desenha-se uma atividade simbólica, em que as ações são executadas como “faz de conta”, como “substitutas” das ações efetivas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 317) — o estorninho simula caçar moscas —, quando a ação visa o irreal ou o inatural, quando o instinto tem por objeto uma imagem, quando se instaura uma distância entre o fazer e o ver (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 311, 312, 314, 320). Se o organismo amadurece sem uma meta, se o instinto é sem objeto, é porque a tendência instintiva e o funcionamento do organismo são uma “tensão que quer encontrar um relaxamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 314), que quer uma satisfação. Um objeto particular é apenas um meio de resolver a tensão (ou “drama vital”), a qual continua, pois o objeto atual não é seu fim último. Cada tomada ou organização é um esboço que será superado pelo esboço seguinte. O animal, assim, quer e não quer o objeto, já que ele visa mais o irreal do que o real (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 314). A atividade no vazio, ao realizar-se em referência a um futuro, a uma ausência, insere na Natureza algo não previsto — visar o inatural, fazer de conta —, conferindo assim um caráter de liberdade à ação, realizando um simbolismo, uma pré-cultura ou uma “cultura animal” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 286, 315, 322).

Se a indivisão entre animal e meio circundante, que se expressa tanto no fenômeno da *Umwelt* como no do mimetismo — semelhança e imitação dos

animais entre si e com o meio —, não deve ser entendida como magia, parece ser porque, retomando-se Schopenhauer, as “divisões do ‘mundo da representação’” escondem a “unidade do ‘mundo da vontade’” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 301). Isto é, porque os fenômenos da animalidade — tensão ou drama que busca uma satisfação — mostram-na como “uma atividade pelo prazer” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 312, 313).

A *Umwelt*, o mimetismo e a *Prägung* são um diálogo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 322) entre animal e meio, mas tal que nele não se prioriza um dos polos da relação. A relação é antes de imbricação, expressão recíproca, indivisão, situação de conjunto, interanimalidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 308, 321). Acontece uma relação especular dos animais entre si e com o meio. Esta é também uma relação perceptiva; contudo, ela acontece aquém da percepção ou do saber humano⁷. Se “o Ser não pode ser definido fora do ser percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 307), é porque o caráter perceptivo em questão não é o humano, mas uma percepção animal, ou a sensibilidade do mundo: “O que o mimetismo parece [...] estabelecer é que o comportamento só se pode definir por uma relação perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 307). Segundo Merleau-Ponty, as relações entre os aspectos exteriores de uma espécie animal são tantas quanto as relações internas entre as partes do corpo de cada animal. Há uma relação entre “o aspecto exterior do animal e sua capacidade de visão”. Isso quer dizer que “o animal vê conforme ele é visível” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 307). Nesse sentido, existe uma “relação perceptiva antes da percepção propriamente dita” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 307). Segundo Merleau-Ponty, em um órgão do sentido, “a matéria está disposta de tal modo que é sensível a um meio no qual o órgão não está” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 302). A matéria é um tipo de sensibilidade iminente, o que torna possível que a estrutura fisiológica de um aparelho atinja as formas do meio circundante. A estrutura do órgão do sentido, sua capacidade de atingir as coisas, é semelhante à articulação entre a borboleta e o meio, como se uma estrutura já levasse em conta a outra. Tal relação perceptiva entre o ser vivo e o meio se mostra já antes de cada ato perceptivo, o que vale tanto para os animais como para os homens. A relação especular dos animais entre si e com seu meio é uma relação perceptiva, ela é o que define a interanimalidade. Essa relação diacrítica entre ser vivo e meio, ou essa passagem da Natureza se dá sem o testemunho humano, ela se dá “quer o saibamos ou não”

⁷ Merleau-Ponty admite, junto com Uexküll, que a *Umwelt* humana engloba a dos animais. Entretanto, nenhuma *Umwelt* é total, já que cada uma se organiza em vista de uma totalidade ausente. Assim, a *Umwelt* humana é ultrapassada por uma *Umgebung*, a qual se revela como a Natureza, a realidade absoluta que transcende cada meio particular (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 287).

(MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 197). Tal sensibilidade exclui o ponto de vista privilegiado da percepção humana. O que se manifesta não supõe uma possível percepção humana; assim, a correlação e a identidade ser-aparecer são recusadas.

A sensibilidade da Natureza não supõe o ponto de vista humano e ela se faz segundo horizontes de ausência, segundo um princípio de negatividade. O organismo se desenvolve em referência a um futuro, obcecado por uma totalidade sempre ausente, o que quer dizer que cada manifestação ou fase comporta possibilidades que não são percebidas atualmente. Desde que tal referência ao ausente é a própria passagem da Natureza, então mesmo na fase adulta do organismo há uma dimensão invisível ou latências que não se manifestam. A negatividade ela mesma não se manifesta, estando sempre além de cada tomada particular. Apesar de criticar certo humanismo heideggeriano, Merleau-Ponty elogia também seu não-humanismo, segundo o qual há uma “relação com o Ser que não pode fazer parte do equipamento humano” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 223). A dimensão sensível é tal que ela é uma sensibilidade própria, extrapolando o aparato perceptivo humano. Embora a perspectiva humana surja na Natureza, esta não supõe um espectador que testemunhe seu desdobrar temporal. A Natureza é passagem por si mesma, ela é “pura passagem” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 197). Essa concepção é uma radical transformação em relação à *Fenomenologia da percepção*, na qual as equivalências corporais (espectador) trazem para o seio do mundo — o qual, considerado em sim mesmo, é uma exterioridade pura — o escoamento temporal. Nos cursos de *A Natureza*, “as formas do meio circundante” possuem estruturas que não necessitam de um testemunho para se realizarem.

A ontologia que Merleau-Ponty procura expor diz respeito a um Ser cujas articulações de seres são recortes ou modalizações do Ser total (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 332). O que ele procura é o *nexus* ou o *vinculum* entre homem e Natureza. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty, é necessário que haja uma relação entre homem e Natureza e mesmo que “a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 332). Como uma das articulações ou modos do Ser aparece o corpo humano. Por isso, a Natureza exterior pode ser conhecida por meio da natureza humana, posto que ambas comungam de um mesmo material (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 351) — determinadas propriedades sensíveis, como visibilidade e tangibilidade, são comuns a ambas —, e não porque a Natureza seja dada pela percepção humana, pelo testemunho humano. Em outro momento, Merleau-Ponty assegura que o *Ineinander* de fato (a Natureza) é ratificado pelo *Ineinander* vivido, percebido (a

natureza do corpo humano). A sensibilidade humana pode confirmar a sensibilidade da Natureza porque a humanidade é “outra maneira de ser corpo”, isto é, porque o corpo humano é uma modalização do Ser total (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 336). A Natureza, passando, individua-se, ou seja, dá-se corpos, diferencia-se. Um desses modos ou corpos é o homem.

A ciência clássica e a filosofia de Santo Agostinho a Sartre transformavam a Natureza em pura exterioridade. Ela era apenas o parceiro da consciência nas investidas do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 356, Anexo). De forma análoga, ao reservar às equivalências corporais o desdobramento do tempo, a *Fenomenologia da percepção* fazia da Natureza mero “produto” do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 59). A Terra e os acontecimentos anteriores ao homem pertenciam então ao mundo cultural, eram derivações do percebido. Em *A Natureza*, apresenta-se uma radical mudança teórica. Segundo Merleau-Ponty,

Se nós não nos resignamos a dizer que um mundo, do qual as consciências estariam retiradas, é nada, que uma Natureza sem testemunho não teria sido e não seria, é preciso que reconheçamos de alguma maneira o ser primordial que não é ainda o ser sujeito nem o ser objeto. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 357, Anexo)

O Ser anterior ao homem e que lhe serve de solo, de arca da verdade e da cultura ⁸ (Cf. MERLEAU-PONTY, 1994, p. 367), é uma produtividade por si mesmo, uma “produtividade originária” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 204) que “tem sempre necessidade de produzir outra coisa”, uma transcendência “sempre re-começada” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 60). A Natureza é, como em Schelling, o “princípio bárbaro”, o “pré-ser” anterior à reflexão sobre o Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 60, 61). Ao invés de derivar a Natureza de um infinito (Deus) ou da consciência, descobre-se uma “dignidade do finito positivo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 59), um Ser ao mesmo tempo passivo e ativo, produto e produtividade, uma tomada parcial e um fundo de transcendência⁹ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 59-60).

A indivisão animal-meio é ao mesmo tempo liberdade dos seres vivos e condicionamento do meio (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 302). Contudo, como se pergunta Merleau-Ponty, qual é o estatuto ou natureza dessa liberdade ou atividade?¹⁰ Com essa pergunta parece se abrir o campo de investigação do terceiro

⁸ “Da mesma forma que a arca de Noé continha tudo que podia restar de vivente e de possível, também a Terra pode ser considerada como portadora de todo o possível” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 127).

⁹ “Se a Natureza produtora se retirasse do produto, isso seria a morte” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 60).

¹⁰ “A unidade do organismo não repousa no sistema nervoso central, é necessário fazê-la repousar numa atividade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276). “Mas qual é a natureza dessa atividade que projeta uma *Umwelt*

curso de *A Natureza*, o qual procura esclarecer a especificidade do corpo humano e, por meio desta, complementar o estatuto do que seja a Natureza.

3. A NATUREZA E O CORPO LIBIDINAL

No terceiro curso sobre a Natureza, Merleau-Ponty apresenta a especificidade do corpo humano. A análise do corpo humano, afirma Merleau-Ponty, deve esclarecer as análises precedentes sobre a Natureza e ao mesmo tempo ser esclarecida por elas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 347-348). A Natureza explicitada pelos dois cursos anteriores deve ser “esclarecida pela descrição do corpo humano enquanto percipiente: é o mesmo *Ineinander* que abordamos alternadamente pelas duas pontas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 336).

A passagem à consciência humana teria se realizado por meio de uma mudança “morfologicamente ínfima” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 431): a modalidade bípede possibilitou que as mãos liberassem os maxilares da função de prensão; em consequência, o crânio pode se desenvolver, pois os músculos do maxilar, que aprisionavam o crânio, relaxaram; assim, o cérebro aumentou, o rosto diminuiu e os olhos se aproximaram a ponto de poderem fixar o que as mãos agarravam (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 425). Essa estrutura seria, indica Merleau-Ponty, a própria exteriorização da reflexão. Se os cientistas não conseguiram encontrar o elo perdido da passagem do humanóide ao homem, é porque, no início, “como todas as formas de transição” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 424), havia poucos exemplares. Além do mais, não se tratou de uma ruptura, senão que a passagem se deu como uma metamorfose. O homem teria aparecido entre pré-tipos, Sinantropo, pré-humanídeo, de modo que — assim como não se nota a passagem da criança ao adulto posto que a mudança morfológica é ínfima — “de súbito” apareceu o homem ou “o homem entrou sem ruído” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 424, 431). A transformação dos órgãos (a metamorfose) se deu a fim de tornar possível a reflexão. Não se trata da transformação do corpo para revestir uma reflexão já total, mas da simultaneidade entre corpo e reflexão. A transformação dos órgãos possibilitou a reflexão senciente e sensível, do corpo que se vê tocando as coisas, que se sente visto por outrem, visível e vidente. A metamorfose dos órgãos possibilitou “a vinda a si do Ser”, a reflexividade, o corpo que se vê tocando (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 432).

no espaço, ou que se antecipa a certos eventos da Natureza? Qual é a natureza dessa atividade?” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 322).

A relação tocante-tocado é a da atividade-passividade. A relação do corpo consigo mesmo, em que uma mão é ora tocada ora tocante, em que a mão tocante sente que poderia ser tocada pela mão que ela toca, em que os modos passivo e ativo se alternam, é uma única experiência, ou os dois lados de uma única experiência. O corpo enquanto toca é ativo, abertura e, enquanto é tocado, é coisa, passivo. Dessa forma, ele é uma “coisa-abertura para as coisas”, o que Merleau-Ponty também denomina como carne (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 358). Essa estrutura sinestésica permite que o corpo conheça outros corpos e que estes o conheçam, posto que o corpo é visão e coisa vista, vidente e visível. A estrutura estesiológica possibilita que o corpo tenha uma “aplicação a si mesmo”, que ele tenha um “interior”. Ao mesmo tempo, a estesiologia humana possibilita que o corpo perceba outros corpos como percipientes (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 352) — através da mesma capacidade que a mão tocante reconhece na mão tocada, a qual pode tornar-se tocante, o corpo reconhece em outro corpo o poder que este tem de perceber, de ser senciante. Como na imagem no espelho, a visão torna possível que o corpo veja algo dele nas coisas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 439).

Em relação às coisas, ao mundo, o corpo obtém um afastamento, o qual permite que a *Umwelt* não seja dissimulada, que se tenha um saber da *Umwelt*¹¹ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 349, 350). Entretanto, a relação corpo e mundo não se dá por meio de um corpo que porta as capacidades perceptivas, as equivalências sensoriais, uma subjetividade, e um mundo cuja organização só se realiza quando um corpo nasce, um mundo do qual a temporalidade está ausente, como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. A Natureza de que tratam os cursos no *Collège de France* possui uma sensibilidade própria, não dependente do corpo humano, ela é um “tecido de ser pré-objetivo”, um “ser pré-empírico arquitetônico” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 433, 335) de onde o corpo emerge. O que há, assegura Merleau-Ponty, é o “ser visível ou sensível” (MERLEAU-PONTY, 2006a p. 429), e este comporta também um invisível, “lados ocultos”: o “todo do Ser” é visível e invisível (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 430). O corpo humano é um *Ineinander*, isto é, a inerência de si no outro e do outro a si. Há também um *Ineinander* entre corpo humano e animalidade — de modo que a relação homem e animal não é hierárquica, mas lateral, um “estranho parentesco”. E há um *Ineinander* entre corpo e mundo, daquele ao mundo e deste ao corpo. O surgimento do homem na Natureza, sua emergência em um ser pré-objetivo, prévio, quer

¹¹ “É no homem que as coisas se tornam por si mesmas conscientes; mas a relação é recíproca: o homem é o vir a ser consciente das coisas. A Natureza caminha, por uma série de desequilíbrios, para a realização do homem que se torna seu termo dialético”. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 70)

dizer que a relação senciente sensível aparece como característica fundamental do corpo humano porque ela já era uma possibilidade da própria Natureza. Trata-se de um “Logos do mundo natural”, um “*Ineinander* de fato” que se duplica em corpo, linguagem, cultura¹² (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 343, 336). O “interior” do corpo, esse lado oculto, invisível, é o avesso, o outro lado do visível, um afastamento em relação ao visível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 336, 337). Segundo Merleau-Ponty, ao contrário do tátil, no qual a relação é imediata e não há a possibilidade de espelhamento, a visão traz certo distanciamento, ela quebra o imediato: como na imagem no espelho, ela permite a contemplação de si nas coisas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 439). Nesse sentido, “ver implica a possibilidade de se ver”, uma lacuna, um “fantasma”, uma “imagem”, um “vazio por dentro”, tal que ele é certo distanciamento em relação à imediação tátil. Como no mimetismo, cada elemento da *Umwelt*, cada visível “vê” o seu entorno e se molda segundo a visão que os outros tem dele. Desse *Ineinander* de fato emerge o *Ineinander* vivido, humano, como uma confirmação da Natureza. A Natureza exterior só pode ser conhecida pela interior, posto que esta confirma aquela, mas de tal modo que é a Natureza que possibilita a visão, já que ela é o fundo, o princípio anterior do *Ineinander* vivido. Corpo e coisas são feitos do mesmo material, do mesmo estofa, eles partilham de certas propriedades sensíveis. As coisas são réplicas do movimento corporal e este responde a questões que elas lhe fazem: entre corpo e coisas há uma tensão constitutiva, um movimento que se faz por esboços, os quais são resoluções particulares de questões que são modalizações de uma tensão geral.

Os esquemas corporais oferecem um resumo do mundo, a *Umwelt* é recor-tada pelas equivalências sensoriais (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p.349, 351), contudo a Natureza não é abarcada completamente por uma perspectiva corpo-ral, nem mesmo pela pesquisa científica: “o ser visto é aqui menos que o ser” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 382). A Natureza, *Physis*, é envolvente em relação à consciência e ao conhecimento humano (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 422, 428). Nesse sentido, a ciência se mostra como parte de uma história e não como coincidência com o ser. A Natureza permanece como ausência em cada tomada particular, como o negativo em face do qual algo se mostra. Dessa forma, não há coincidência possível com o Ser primordial, senão que somente por meio de cria-ções humanas é que ele pode se desvelar. A Natureza só pode ser a Natureza per-cebida pelo homem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 336), posto que ambas

¹² A Terra como *Offenheit*, abertura, “é um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 127).

compartilham determinadas propriedades, e ao mesmo tempo o percebido não está encerrado no sujeito perceptivo. A coisa e o mundo se definem pelo percebido, isto é, eles possuem uma sensibilidade própria, como no mimetismo, e eles não estão atrás da percepção humana, senão que são o núcleo dela (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 436). Há um isomorfismo entre o percebido e as coisas porque o percebido é uma modalização da sensibilidade própria da Natureza, porque o percebido está assim eminentemente no Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 436, 351). Há, portanto, um “excesso do Ser sobre a consciência do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 61).

A reversibilidade tocante tocado já está de alguma forma preparada pela própria sensibilidade da Natureza. No entanto, qual seria a condição de possibilidade de tal reversibilidade? Merleau-Ponty afirma que a análise do corpo deve esclarecer as análises anteriores — sobre as concepções históricas da Natureza e sobre a animalidade — e ser ao mesmo tempo esclarecida por elas. Os cursos anteriores haviam revelado certa teleologia do embrião em seu desenvolvimento, embora o desenvolvimento final não fosse dado no animal. A Natureza estaria no âmago do desenvolvimento do animal. Ao lado de Whitehead, Merleau-Ponty constata que a Natureza é passagem. Qual seria, entretanto, a condição de possibilidade, o estatuto mesmo de tal passagem?¹³

Ao procurar situar o corpo humano na Natureza, Merleau-Ponty comenta que ele já havia tratado disso em relação à animalidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 345). O fio articulador entre homem e animal é primeiramente essa passagem da Natureza, através da qual o embrião se desenvolve e um simbolismo aparece — embora este ainda seja primitivo no animal. Segundo, porque a atividade pelo prazer no animal torna-se corpo libidinal no homem: “o desejo humano emerge do desejo animal” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 361). Isso significa que, pelo próprio desenvolvimento interno da Natureza, há “elevação” de estruturas, de modo que o superior é elevado a uma potência superior: entre o enxofre e o cão há diferença de organização, mas trata-se de um “mesmo produtor elevado a duas potências diferentes de organização” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 66). Nas palavras de Merleau-Ponty, a estrutura estesiológica humana é uma estrutura libidinal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 340). Ora, como a reversibilidade tocante tocado articula-se com a estrutura libidinal do corpo? Como a reflexão corporal (capacidade de se ver tocando) articula-se com essa estesiolo-

¹³ Merleau-Ponty apresenta tal passagem ora como *sucessão* ora como *não serial* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 357, 382, 399). Trata-se de dizer que a sucessão não acontece de maneira serial, como passagem entre instantes, de um *flash* a outro, ou como perfilamento de identidades. A passagem ou sucessão diz respeito à diferenciação, à reestruturação das configurações.

gia libidinal, permitindo a Merleau-Ponty afirmar que a percepção é um modo do desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 340)?

Segundo Merleau-Ponty, o nascimento de um corpo no mundo é o preenchimento de um vazio (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 338). Esse vazio, porém, nunca é preenchido completamente, senão que seu preenchimento é sempre postergado, ele é um “vazio sempre futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 340). Ao nascer, o corpo não traz um interior já pronto. Este só se desenvolve na relação com outrem, na relação especular em que minha referência a outrem e de outrem a mim possibilita a apreensão de si. A indivisão ou imbricação entre corpo, mundo e outrem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 441) é uma relação especular, na qual um sujeito, ao ver-se no espelho e ao ser visto por outrem, introjeta uma imagem de si e ao mesmo tempo percebe os outros corpos com a mesma capacidade, isto é, como percipientes. A indivisão eu-mundo-outrem é assim uma promiscuidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 440), invasão ou projeção de mim no outro e do outro em mim (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 426). Dessa forma, o esquema corporal é, como salienta Ramos, “a perpétua busca de sua imagem no outro” (RAMOS, 2009, p. 231). Em outras palavras, a estrutura libidinal do corpo, ou o desejo, é a “busca do interior no exterior e do exterior no interior” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 443). O corpo projeta-se nos outros e os introjeta porque ele os deseja. “O desejo considerado do ponto de vista transcendental”, tal como assegura Merleau-Ponty, é “a membrura comum do meu corpo enquanto carnal e do mundo de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 361). O nascimento de um corpo no mundo é a abertura de um campo, de uma polaridade, a iniciação em uma dimensão ou no circuito corpo-mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 445-446) porque a estrutura estesiológica é desejante. Com o ver inaugura-se um interior e um exterior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 439) porque o esquema corporal, enquanto relação de ser entre corpo e mundo, é lacunar, vazio por dentro, isto é, desejo. Esse vazio possibilita a inserção de imagens, de corpos imaginários, assim como possibilita a “passagem para o exterior”; ele possibilita a incorporação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 440), a imbricação dos corpos uns nos outros, a indivisão eu, mundo e outrem.

Segundo Saint Aubert, Merleau-Ponty trata o “desejo como incorporação e compreensão carnal do outro”. Ele entende a sexualidade como estrutura ontológica, dimensionalidade primordial, “essa intencionalidade interior ao ser onde dois esquemas corporais se tomam um e outro por um só, onde uma carne torna-se tudo isso que ela é ao co-nascer (com) uma outra carne” (SAINT AUBERT, 2013, p. 355, 356).

A sensorialidade assim inaugurada, essa promiscuidade, é um investimento, afirma Merleau-Ponty, o que também pode ser nomeado como instituição. O investimento é “vocalização para um absoluto”, “desejo de gratificação ilimitada” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 442), posto que o sujeito sensorial ou corporal é desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 443). Todavia, se o todo é o infinito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 380), então o absoluto (todo) nunca pode ser atingido¹⁴. Em consequência, o desejo dá ocasião ao prazer, possível fim da tensão desejo-mundo. O desejo, porém, não se sacia em prazeres particulares, indo sempre além, passando adiante. Como enunciado na *Fenomenologia da percepção* e em *A instituição — a passividade*, ele é desejo do impossível, de uma eterna falta, de uma totalidade sempre ausente.

O desejo, ou o Eros, inicia uma dialética entre positivo e negativo, atual e possível, parte e todo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 376, 446). Ele abre uma profundidade¹⁵, um não-ser, uma negatividade natural (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 359). Uma tomada, uma manifestação, um prazer particular se realiza sempre em um horizonte de ausência, um infinito que nunca se doa, um negativo como o outro lado do positivo, o invisível do visível. Em um sistema diacrítico, a estrutura ou relação de ser corpo e mundo oferece-se como um sistema em que os signos se fazem pela diferenciação uns dos outros e não por identidades prévias; da mesma forma, o sensível é “ser por diferença e não por identidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 382). Meu corpo se conhece por referência a outrem e vice-versa, o mesmo acontece na articulação tocante tocado, visível e invisível e na relação corpo e mundo: são as oposições que definem cada elemento do conjunto. Há, pois, um sistema de equivalências entre o dentro e o fora que faz com que um se realize por meio do outro. Nesse sentido, conclui Merleau-Ponty: “O corpo que tem sentido é também um corpo que deseja, e a estesiologia prolonga-se em uma teoria do corpo libidinal” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 380).

A reversibilidade tocante tocado é possibilitada pela estrutura libidinal do corpo, cada tomada (prazer) é um relaxamento particular que não fecha a abertura desejante total. Nesse sentido, as coisas são o que “falta ao corpo para fechar o

¹⁴ O todo não é um objeto ou uma substância: “O todo não é nada mais que a comunicação transversal entre os eventos”. A regeneração celular acontece, por exemplo, em referência a uma forma que não está ainda presente, isto é, ela acontece segundo a transversalidade ou o sentido diacrítico dos eventos. O todo é “a dimensão transversal que conecta todos os eventos espaço-temporais, como o eixo ao longo do qual os eventos são equivalentes, como uma melodia que não é nada mais do que as notas, mas precisamente na medida em que elas comunicam umas com as outras” (Barbaras, R. “A phenomenology of life”, p. 229).

¹⁵ Segundo Saint Aubert, “a visão em profundidade torna-se um modelo privilegiado da relação da carne ao ser desejado, enquanto que a profundidade torna-se uma figura privilegiada do ser mesmo”. “A profundidade é tanto figura do ser como ele carrega esses nascimentos e sustenta esses surgimentos que são, no horizonte, as estruturas existenciais do desejo” (SAINT AUBERT, 2013, p. 393, 394; grifo meu).

seu circuito”, e o corpo sempre pede “outra coisa que não é corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.352). A atividade perceptiva, sendo feita para o que está ausente, é prospectiva, um movimento (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 356); ela é impulsionada pelo desejo, o qual define sua pregnância, sua fecundidade. A percepção se faz segundo um afastamento. Não, porém, o afastamento do corpo no futuro, remetendo a investida do mundo ao passado mais imediato, tal como acontecia na *Fenomenologia da percepção*, senão que um afastamento do todo infinito do mundo em relação a cada investida (tomada/prazer) do corpo. Essa negatividade torna possível um saber da *Umwelt* e um saber do corpo, isto é, um afastamento em relação ao ali da *Umwelt*. A perpétua remissão a um negativo, a algo outro além do que se manifesta, torna necessário que se defina o simbolismo no sentido de que cada termo é “expressão de um outro” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 353). Há um sistema de equivalências em que cada elemento do conjunto é representativo (expressivo) de outro.

Em virtude do que foi visto, é preciso aproximar-se da tese de Ramos, a qual concebe o desejo como um modo ou dimensão do ser, de forma que ele aparece na intercorporeidade (RAMOS, 2009, p. 239), e chegar à tese de Saint Aubert, segundo o qual “a carne do mundo é essa concreção ontológica do desejo” (SAINT AUBERT, 2013, p. 386), entendendo assim o desejo como critério ontológico da carnalidade. O desejo é, enfim, intencionalidade, transcendência (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 387), ele faz sair de si e participar no ser.

CONCLUSÃO

A necessidade de Merleau-Ponty superar os impasses de sua primeira fase o leva a estender a temporalidade à natureza ela mesma. Dessa forma, o corpo deixa de ser o portador do sentido — o que ainda acontecia na *Fenomenologia da percepção* —, já que no período maduro as coisas são significativas por si mesmas. Por outro lado, o critério de inteligibilidade das descrições e estruturas expostas deixa de ser apresentado como sendo tão somente a temporalidade. O critério se aprofunda e passa a caracterizar a estrutura de funcionamento da própria temporalidade, isto é, da natureza e de todos os seus modos de aparecimento, como, por exemplo, o corpo humano. Esse novo critério é o desejo. Ele já havia aparecido nas obras iniciais do autor, em momentos dispersos e menos decisivos, como, por exemplo, no capítulo “O corpo como ser sexuado”, da *Fenomenologia da percepção*. Já nos textos maduros acontece a convergência entre

desejo e temporalidade, de modo que o desejo se torna o âmago essencial da temporalidade, ou seja, o modo de ser fundamental da natureza.

REFERENCIAS

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris, Vrin, 1998.

BARBARAS, R. *Le désir et la distance* – Introduction à une phénoménologie de la perception. Paris: Vrin, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *La Nature*. Paris: Seuil, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza*. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution — la passivité*. Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

RAMOS, S. S. *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo : Edusp, 2013. (versão digital)

SAINT AUBERT, E. *Être et chair I – Du corps au désir*: L'habilitation ontologique de la chair. Paris: Vrin, 2013.

Antropoceno e com-posição (*Ge-Stell*): uma época provocada pelo humano ou na qual ele é provocado?

Anthropocene and positionality (Ge-Stell): an epoch provoked by human or in which human is provoked?

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID23057

Anderson Kaue Plebani

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0002-3125-2230

akplebani@hotmail.com

Resumo: Há duas décadas a comunidade científica debate a possibilidade de o planeta Terra ter entrado em uma nova época. Não mais o Holoceno, mas o Antropoceno. Defende-se que o humano se tornara causa eficiente das mais influentes nos processos geológicos e biológicos deste planeta. Dentre as várias propostas que visam identificar as origens desta nova época, há aquela que acena para uma “Grande Aceleração” industrial e populacional que ocorre a partir dos anos 1950. Nessa mesma década Martin Heidegger começava a ensaiar em suas reflexões uma palavra que previa a essência da nossa época: com-posição [*Ge-Stell*]. O presente artigo busca avaliar a proposta de diagnóstico do Antropoceno a partir de algumas investigações empreendidas por Heidegger. Para tal, estrutura-se da seguinte forma: primeiro, uma breve introdução ao debate científico sobre o Antropoceno em paralelo à apreciação de um estásimo da *Antígona*; depois adentraremos na reflexão de Heidegger sobre a essência do humano, precisamente em sua interpretação do mesmo estásimo de Sófocles; por terceiro faremos uma exposição da interpretação heideggeriana sobre a época da com-posição.

Palavras-chave: Antropoceno; humano; com-posição (*Ge-Stell*).

Abstract: For two decades the scientific community is debating on the possibility of a new contemporary epoch for the Planet Earth. No longer the Holocene, but we now live the Anthropocene. The debate proposes that the human has become a most influential cause on geological and biochemical processes of this planet. Amongst several analyses that tries to identify the origins of this new epoch, there is one that signals to a “Great Acceleration”, both populational and industrial, occurred during the 1950s. At this same decade, Martin Heidegger started to rehearse in his philosophical inquiries a new concept to expose the essence of our contemporary epoch: positionality [*Ge-Stell*]. This article tries to evaluate the Anthropocene diagnosis in correspondence to some heideggerian works. It is structured as follows: first, a brief introduction to the scientific debate about the Anthropocene, side by side with a reading of the *Antigone* first chorus; after that, it follows Heidegger’s thought on human essence, herein his interpretation of the same chorus; as a third step, we present a Heidegger’s interpretation of positionality as the essence of modern and contemporary epoch.

Keywords: Anthropocene; human; positionality (*Ge-Stell*).

HOLOCENO. NÃO. ANTROPOCENO!¹

O assunto “Antropoceno” vem tomando conta do debate científico e filosófico na contemporaneidade. A expressão foi introduzida provocativamente pelo químico e meteorologista Paul J. Crutzen em um colóquio sobre o holoceno ocorrido no México no ano 2000. Na oportunidade, o cientista se levantou entre o público e reclamou que não vivíamos mais no Holoceno, a época geológica que já contabiliza cerca de 12 mil anos². Introduziu a nova nomenclatura “Antropoceno”. Essa coloca pela primeira vez o “*anthrōpos*”, o humano, como um elemento para a geologia. Assim foi desafiada a comunidade científica a reconhecer que o ser humano é não só um componente, mas um fator determinante de uma época.

Será que o humano tem tamanha potência? Será que o poder exigido na modificação das estruturas terrestres é compatível com essa entidade?

Há mais de dois mil anos, os cidadãos da Grécia Antiga repetiam em coro o primeiro estásimo da tragédia *Antígona* de Sófocles: “Muitas são as coisas terríveis, nada, porém, há de mais terrível do que o humano”³. O termo que por ora se traduz com a palavra “terrível” [δεινός] carrega no seu original uma certa ambiguidade: não diz do terrível apenas no sentido amedrontador e horrível, mas também no sentido de maravilhoso e muito hábil, vigoroso. Tal qual se usa ainda hoje o termo inglês “*terrific*”. O mais vigoroso, portanto, é o humano. Mas ele é vigoroso de maneira terrível e maravilhosa em que escopo? O estásimo responde expondo algumas das façanhas do humano: com aventura, se atreve até nos ambientes mais hostis; com o arado revolve e extrai da terra as condições para uma boa vida; com o jugo domina o animal e se aproveita da sua força; com a inventividade empreende grandes projetos⁴. Mesmo que as palavras de outrora reverberem com alguma ressonância no debate contemporâneo, é plausível supor que o tragediógrafo não antecipava a situação para a qual hoje se dá o nome de “Antropoceno”.

Na ocasião em que Crutzen introduziu a noção, seu argumento foi o de que o globo terrestre tem se transformado mais por causas humanas do que por processos geológicos naturais. Referia-se à emissão antropogênica de dióxido de carbono em larga escala⁵. O humano se torna consciente que os impactos do modo de vida ocidental têm se mostrado nocivos não apenas para numerosos nichos da resiliência da natureza, mas também para a sobrevivência da própria humanidade.

¹ O presente artigo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

² BONNEUIL; FRESSOZ, 2016, p.12.

³ SOFOCLES, 1990, v.335. Doravante utilizo a notação canônica para referir a obra de Sófocles: “*Ant.*” para referir a obra *Antígona*, seguido da indicação do verso.

⁴ *Ant.*, v.332-64.

⁵ Cf. CRUTZEN, STOERMER; 2000.

Mas se o humano é vigoroso a tal ponto de ser o responsável por tal situação, algum momento da sua história deve conter indícios que revelem o início desse descaminho. Quando e por que? No interior do debate científico, há várias tentativas de responder a essa questão.

Alguns regressam a momentos quase imemoriais, nos quais o humano teria inventado suas primeiras ferramentas – em outras palavras: a emergência da tecnologia humana⁶. Essa capacidade adaptativa lhe encorajaria a se lançar para qualquer canto do planeta, como previa Sófocles ao falar do humano que se atreve na maré raivosa para atravessar os mares⁷. Contudo, ao mesmo tempo em que essa capacidade permite a presença humana por todo o globo terrestre, ela também franqueia a possibilidade de o humano estar ali presente em maneira destrutiva.

Outros são mais específicos em relação à técnica empregada pelo humano. Esses retrocedem, por exemplo, oito mil anos, quando já se cultivava algo que persiste até hoje em escala exponencial: a agricultura⁸. Assim como Sófocles, que falava do arado como uma das façanhas próprias ao humano, “revolvendo a terra ano após ano”, também hoje cientistas destilam as consequências que a agricultura traz ao planeta⁹.

Outros sugerem ainda que as condições para o início do Antropoceno se dão quando o humano passou a dominar em seu benefício outros animais, inclusive outros humanos mediante a escravidão¹⁰. “Doma a besta com destreza”, dizia o poeta, “impondo seu jugo ao corcel”¹¹. Seja a invenção das ferramentas, da agricultura ou da escravidão, é flagrante que essas respostas regressam consideravelmente na história da humanidade.

Outra resposta contextualmente mais vizinha de nós, e provavelmente a mais ventilada no debate científico, é aquela que sugere como fator inicial algo bastante familiar em nosso dia a dia: a vida industrial. Hoje é rara uma ocasião na qual estejamos longe e desconectados de algum produto industrializado. A capacidade técnica do humano o levou a criar mecanismos de produção em larga escala que visam abastecer a população humana espalhada pelo globo. Crutzen propôs em 2002, dois anos após o início do debate, que o ponto inicial do Antropoceno

⁶ Cf. WILLIAMS et al, 2015.

⁷ *Ant.*, v.334-7.

⁸ William F. Ruddiman já propôs que a emissão antropogênica dos gases que alteram estrutura Terrestre iniciou entre oito e cinco mil anos, em paralelo às práticas de agricultura (cf. RUDDIMAN, 2003).

⁹ *Ant.*, v.336-9.

¹⁰ VALENTIM, 2018, p.20.

¹¹ *Ant.*, v.340-1.

estaria associado à invenção da máquina à vapor¹². Ainda que tal invenção tenha trazido benefícios, é a partir dela que se constata um crescimento brusco na emissão do dióxido de carbono. Esse potencial ambíguo da invenção humana era ressaltado também pelo poeta trágico: ainda que domine sua fecunda inventividade, ora suas empresas resultam em benefícios, ora em infortúnios¹³.

Um último estágio, ainda mais atual, foi apontado em 2004 por alguns cientistas: uma acentuada progressão dos índices populacionais iniciada na década de 1950, tendo por consequência uma aceleração industrial que suprisse as demandas desse crescimento populacional¹⁴. A consequência seria a de que o humano se espalha ainda mais incisivamente ao redor do globo terrestre. A esse episódio da história do Antropoceno, deu-se o nome de “Grande Aceleração”¹⁵. Quando já alastrado por todo canto do globo e equipado com técnicas das mais sofisticadas, o humano se torna senhor da Terra. Uma atualização no estudo sobre a Grande Aceleração, publicada em 2015, mostra algumas variantes geopolíticas que deflagram comportamentos mais impactantes oriundos de países desenvolvidos, o que impõe algumas dificuldades à tese do crescimento populacional¹⁶. Além do *boom* populacional, a tese da Grande Aceleração também aponta para a explosão das bombas nucleares como outro fator importante na identificação da origem do Antropoceno¹⁷.

Apesar das tentativas de identificar uma origem, as evidências levantadas na caracterização de um novo *tempo geológico* são sempre, é claro, evidências relativas a fenômenos geológicos – seja o aumento nos índices de dióxido de carbono na atmosfera, seja a redução na diversidade que compõe a biosfera. Nada mais justo, levando em conta que se pretende nomear precisamente um tempo geológico. Contudo, no debate sobre o Antropoceno ocorre a peculiaridade de que tais evidências são fenômenos cuja própria existência, de algum modo, provém ou depende do humano. Uma avaliação voltada exclusivamente ao levantamento de evidências concretas e de impactos pode se tornar indiferente para esse elemento causal do Antropoceno¹⁸. Levando isso em consideração, fica aberta a possibilidade de investigar em qual momento da história humana – e por quais razões –

¹² “Pode ser dito que o antropoceno iniciou na segunda metade do século XVIII, quando análises do ar retido em gelo polar mostraram que o início do crescimento de concentração de dióxido de carbono e metano. Esta data também coincide com a invenção do motor a vapor em 1784, por James Watts” (CRUTZEN, 2002).

¹³ *Ant.*, v.365-6.

¹⁴ Cf. STEFFEN et al, 2004.

¹⁵ Reconhece-se que o termo foi cunhado em 2007 por Steffens, Crutzen e McNeill (Cf. STEFFEN et al, 2017).

¹⁶ Cf. STEFFEN, et al; 2015. Para críticas acerca da tese da Grande Aceleração, cf. MONBIOT, 2020.

¹⁷ Cf. ZALASIEWICZ et al, 2015.

¹⁸ Como sugerem Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz (BONNEUIL, FRESSOZ, 2016, p.51).

tais fenômenos se tornaram possíveis. Desse modo, um trabalho que tradicionalmente se restringe ao *tempo geológico*, traz para o debate também considerações sobre o *tempo histórico*. Essa é uma das razões que legitimam e atraem as ciências humanas a participarem desse assunto. O frenesi acadêmico em torno da palavra “antropoceno”, inclusive, já ganhou nome: antropo-cena¹⁹. No caso da filosofia em particular, essa não é cativada apenas pela intersecção entre tempo geológico e tempo histórico, há ainda outra peculiaridade que a faz entrar na “cena”.

Todas aquelas hipóteses acerca da origem do Antropoceno são propostas no interior da metodologia pertinente às ciências naturais ou positivas. As ciências naturais – e algumas vertentes das ciências humanas –, contudo, estão restritas à observação empírica. É estranho chamar isso de “restrição”, uma vez que é precisamente este um dos fatores que garante o sucesso dessas ciências. Mas é justa a indicação da restrição porquanto se concebe que não compete ao escopo de tais ciências a indagação pelas condições de possibilidade da própria experiência. Elas questionam, isto sim, o que está posto *na e para* a experiência, mas não o que possibilita a experiência enquanto tal. Isto na medida em que entendermos, é claro, que “experiência” aqui não designa a ocupação laboratorial de um cientista, mas a *experiência* em geral, *i.e.*, a relação do humano com as coisas. Nesse tema o debate sobre o Antropoceno abre outra lacuna para o labor filosófico. Seria possível circunscrever pressupostos da experiência que também sejam responsáveis pela situação do modo de vida dominador do humano? Isso não só é filosoficamente possível como já tem sido empreendido.

Para Eileen Crist, uma avaliação filosófica acerca do humano *doe para* o Antropoceno é não só desejável como necessária, uma vez que a autora compreende que a tendência histórica antropocêntrica e tecnocrata que vem orientando o debate nas últimas décadas obstrui a mera tematização do humano subentendido nesse discurso²⁰. Essa cegueira causada pelo antropocentrismo de fundo não afeta só a compreensão que o humano faz de si mesmo nessa época, mas o torna incapaz de avaliar o que o humano faz com os outros ou mesmo reconhecer e levar seriamente em consideração as entidades não-humanas – fenômeno nomeado por Marisol de la Cadena com o trocadilho “Antropo-cego”²¹. A auto imagem que o humano faz de si, na leitura que Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz fazem

¹⁹ Cf. LORIMER, 2017.

²⁰ Cf. CRIST, 2013.

²¹ O trocadilho original é no idioma inglês, no qual “Anthropocene” é colocado ao lado de “Anthropo-not-seen”, a fim de expor uma “condição de possibilidade” dessa época, a saber: “[...] o processo de geração-de-mundo no qual mundos heterogêneos fundados fora da distinção entre humanos e não humanos – e que sequer concebem

da grande narrativa do Antropoceno, coloca o humano em uma posição simultaneamente potente e frágil: potente porque, efetivamente, reconhecido como tão capaz quanto uma força telúrica; mas frágil, pois à mercê da casta científica – que não só identifica os problemas, como se autoproclama via de salvação²².

Dentre as coisas que merecem uma investigação dos pressupostos que nos trazem a essa situação, está, portanto, a compreensão que o humano faz de si mesmo. Para as ciências positivas, compreende-se o humano a partir dos dados disponíveis para a experiência. No rol desses dados, basta apontar o *qualis*, a qualidade que o distingue dos demais dispostos. Contudo, deveria ser curioso o fato de que é o próprio humano aquele que nomeia as qualidades tanto das coisas que o circundam quanto de si mesmo. Um peculiar antropocentrismo se verifica quando o humano dá a si a alcunha de o animal que “*sabe*”, nomeando-se o *homo sapiens*. Mas será que é essa a essência desse ser que se compreende como causa de uma época para a qual dá o seu próprio nome e medida? Será que o humano não está se conferindo autoridade demais? Pode o humano ter escolhido se criava ou não suas ferramentas? Se cultivava ou não os campos? Se inventava ou não as máquinas industriais? Para uma autocompreensão antropocêntrica, acumulam-se respostas positivas. Mas vale questionar até onde essa autocompreensão é legítima.

O QUE É O HUMANO?

Que o humano alcançou a efetividade reclamada pelas defesas científicas do Antropoceno é coisa que recusam apenas opiniões iludidas – quando não pura má fé. O humano é *eficiente*. Mas e sobre a agência? Será que podemos conceder que o humano é *agente* dessa época onde suas empresas se espalham pelo globo terrestre? Qual compreensão de humano está subentendida aí? E em que medida tal agência ocorre? Até onde o humano é *livre para* levar a cabo – ou mesmo impedir – uma tal façanha? Uma abordagem filosófica do Antropoceno não pode se furtar da indagação aqui insinuada. Temos de nos haver com a pergunta “o que é o humano?”.

Qualquer leitura rápida daquele estásimo de Sófocles consegue identificar uma certa contraposição entre as forças da natureza e as capacidades humanas. O

necessariamente as diferentes entidades emergentes desse conjunto enquanto tal – são *tanto* forçados a essa distinção *quanto* excedem ela” (DE LA CADENA, 2014, p.253; grifo no original; tradução minha).

²² Cf. BONNEUIL, FRESSOZ, 2016, pp.49-63.

humano teria sua caracterização de “mais terrível” porque dentre todas as coisas ele é aquele que tem as capacidades para sair vitorioso em seu atrevimento contra as forças da natureza. Essa compreensão do humano está em plena conformidade com grande parte das antropologias filosóficas, para as quais a essência humana consiste em algo separado da natureza, mas com a contraparte de ser capaz de dominá-la. A tradição ocidental conferiu ao humano o estatuto de “o mais poderoso de todos os entes” e assim lhe concedeu prerrogativa para dominar e consumir toda a natureza. Mediante o sucesso desse projeto, não é de se espantar que estejamos discutindo agora a “época do humano”. Mas quando Martin Heidegger faz sua interpretação do estásimo, há algumas nuances que o distinguem dessa tradição e que, portanto, merecem ser endereçadas para uma reflexão acerca da essência desse que é “o mais terrível” dentre todos os entes²³. A começar, pelos dois sentidos destacados pelo filósofo naquela palavra que proeminentemente é atribuída ao humano e todas as outras coisas: “*terrível*” [δεινός], “*deinós*”.

O primeiro sentido é extraído das passagens onde aparecem as intempéries do ambiente, a potência dos animais e as adversidades da terra. Fala-se da intempetividade do mar, da infatigabilidade da terra, da bestialidade dos animais, da força do touro. Essas potências são perpassadas por um vigor que, nas palavras de Heidegger, “provoca simultaneamente e de modo igual tanto o terror do pânico, a verdadeira angústia, como o temor concentrado, quieto, que vibra em si mesmo”²⁴. O mar é aterrorizador em suas vagas; as bestas são ameaçadoras em suas investidas. A essas forças o humano está exposto. Todas “exercem seu vigor circundando e carregando, constringindo e estimulando o humano”²⁵. Somos rapidamente levados a pensar que se está falando aqui das forças da natureza. Leitura facilitada dado as imagens mobilizadas pelo próprio Sófocles. Mas em sua interpretação, Heidegger parece solicitar que exercitemos uma certa abstração, ou uma capacidade de concentração nesses fenômenos. Com isso, tenta promover

²³ São diversas as oportunidades para encontrar uma elaboração sobre o humano na obra heideggeriana. Dentre as mais comentadas: *Ser e tempo* [1927], famosa pela consagração do termo “ser-aí” para referir o humano como o ente para o qual o ser está em jogo; *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* [1930], famosa pela diferenciação entre o humano, o animal e a pedra; e *Carta sobre o humanismo* [1947], famosa pela crítica aos humanismos e pela proposição da essência *ek-stática* do humano. Escolho *Introdução à metafísica* [1935] por duas razões: primeiro, porque ali o filósofo se interessa pelo assunto do humano em termos das suas potências em relação às outras coisas, em termos do vigor humano – o que nos permite uma correlação com o debate do Antropoceno; em segundo lugar, porque o tema da técnica aparece pela primeira vez nos trabalhos de Heidegger nessa ocasião – ainda que formulado em seu sentido originário e não no sentido crítico que posteriormente o filósofo assumirá e com o qual nos ocuparemos adiante.

²⁴ HEIDEGGER, 1999, p.172. Doravante cito as obras de Heidegger empregando a nomenclatura canônica: “GA” para referir a coleção das “*Obras Reunidas*”, seguida número do volume, seguida da paginação (em caso de paginação da tradução, será referido pela abreviação “trad.”). Nessa referência, portanto, ficamos assim: GA40; trad. p.172.

²⁵ GA40; trad. p.178.

uma penetração na palavra poética, extraindo ecos de uma potência arrebatadora e provocadora que nunca se encerra em um ou outro fenômeno, mas que neles sempre está em vigência. Uma potência que por tudo espalha seu vigor. A isso Heidegger dá o nome de “vigor imperante” [*überwältigendes Walten*] e a esse vigor fica reservado o primeiro sentido do termo “*deinós*”. “*Deinós*’é o terrível no sentido do vigor imperante”²⁶.

O segundo sentido interpretado ainda diz respeito ao vigor imperante, mas agora em um vigorar distinto. Este sentido é extraído de versos onde Sófocles enuncia não as potências da natureza, mas coisas como a linguagem, a compreensão, a técnica. Através da palavra o humano se encontra; ele se expande pela compreensão; e se protege na sua morada, aperfeiçoando seu círculo de vida com sua inventividade. Apressadamente, poderíamos pensar que se trata agora do “terrível” como sendo o próprio humano. Aquele que fala, que sabe, que constrói, que cria, tão vigoroso nessas potências²⁷. Mas o segundo sentido de “*deinós*” identificado por Heidegger ainda não é o humano, mas outro tipo de vigor que o *atravessa*. Trata-se de alguns dos modos através dos quais aquele que está exposto ao vigor imperante também tem sua parte de instauração de vigor. Este segundo sentido de “terrível” significa “o vigoroso no sentido daquele que usa o vigor da violência”²⁸. A isto Heidegger chama de “instauração de vigor” [*Gewalt-taetigkeit*]. O filósofo parece estar falando do caráter de instauração do próprio vigor imperante que “impregna e perpassa” o humano em seu ser para se impor a si mesmo²⁹. “Esse vigor que se exerce impregnando nada perde de sua força subjugante pelo fato de o homem toma-lo imediatamente em seu poder e usá-lo como tal”³⁰. Usualmente aceitamos que o humano seja senhor da linguagem, da compreensão e do modo como ele habita esta terra porque depende do humano a manutenção de tais coisas. Mas a tônica da interpretação heideggeriana feita dos versos trágicos vibra como rejeição a essa tendência. Parafraseando uma indagação colocada pelo filósofo, pensemos: “como poderia alguma vez o humano ter criado a partir de si e para si aquilo que o torna humano?”³¹. O que o humano faz é cultivar essas coisas através de uma força de disciplinamento – eis o sentido originário de *téchne*

²⁶ GA40; trad. p.172.

²⁷ Aliás, para parte dos comentadores críticos à nomenclatura “Antropoceno”, é essa a autocompreensão de humano que subjaz o que se chama aí de “grande narrativa” ou genericamente “discurso” do Antropoceno: um humano senhor de sua inventividade e, por isso, senhor de toda natureza que lhe circunda. (Cf. BONNEUIL, FRESSOZ, 2016; cf. CRIST, 2013).

²⁸ GA40; trad. p.172.

²⁹ GA40; trad. p.178.

³⁰ GA40; trad. p.178.

³¹ A passagem: “como poderia o homem inventar o vigor que o impregna, em razão do qual ele pode ser simplesmente homem?” (GA40; trad. p.179).

[τέχνη]. É a potência desta força de disciplinamento que mantém em vigência culturas e mundos. Perpassado por este vigor de instauração, o humano impõe e disciplina inclusive um paradigma de humanidade.

Temos assim que no primeiro sentido “terrível” refere o vigor imperante; em um segundo sentido o vigor instaurador. Agora resta perguntar: por que o humano é nomeado no poema o “mais terrível” [δεινότερον], *deinóteron*? Ele teria que ser mais do que o vigor instaurador e mais do que o próprio vigor imperante? A interpretação de Heidegger toma o superlativo não como a superação das duas potências, mas como sua articulação. O filósofo defenderá que Sófocles utiliza o superlativo porque a qualidade propriamente humana é a de estar *entre* o vigor imperante e o vigor instaurador. Entre o vigor que circunda e constringe e o vigor que perpassa e atravessa. O humano é diferente do vigor que impera; e é diferente do vigor que instaura. É sendo diferente de ambos, mas estando exposto aos dois vigores, que o humano seria então o “*mais vigoroso*”. Nesse sentido poderíamos interpretar a expressão “*deinóteron*” como “*o mais exposto ao vigor*”. Para referir essa entidade que está tanto circunscrita quanto perpassada pelo vigor, Heidegger emprega a expressão “*Zwischen-fall*”, o *in-cidente*³². O humano jaz entre duas potências, *in-cidido*.

Não por acaso, o termo que Heidegger introduz para traduzir a palavra grega “*deinós*” é o composto alemão “*Un-Heimlich*”. Decompondo a expressão temos o radical “casa” [*Heim*], um prefixo de negação [*un-*] e um sufixo de modalidade [*-lich*]. A ser assim, diríamos no português coisas como: aquilo que é “ao modo sem casa”; aquilo que é “inabitual”; o “inóspito”; o “não-familiar”. No caso do uso deste termo para indicar o humano, na mesma estrutura gramatical do superlativo grego “*deinóteron*”, fala-se do “não-familiar por excelência” [*Unheimlichkeit*]. Como vimos, isso significa que o humano é aquele que tanto se afasta do perigo que o circunda quanto se afasta também da familiaridade da sua instauração. Dentre os versos de Sófocles destacados por Heidegger para apoiar essa interpretação, estão aqueles que utilizam expressões paradoxais: “*pantapóros áporos*” [παντοπόρος ἄπορος], por toda parte cheio de caminhos, nenhum caminho lhe satisfaz³³; e “*hupsípolis ápolis*” [ὑψίπολις ἄπολις], completamente cidadão, não encontra a si na cidadania³⁴.

³² O latim “*accido*” significa cair, que corresponde bem ao componente alemão “*fall*”. Já o “*in*”, que refere o interior de algo, até pode ser associado ao significado de “*Zwischen*”, como faço aqui, mas corresponde a este último apenas de modo indireto. Literalmente, “*Zwischen*” diz “entre”.

³³ *Ant.*, v.360.

³⁴ *Ant.*, v.370.

Tomando a interpretação que Heidegger faz da essência humana, seria válido afirmar que vivemos no *Antropo-ceno*? O globo terrestre sente os impactos da época do humano em seu sentido essencial enquanto um não-familiar? Não parece ser o caso. O que parece é que vivemos na época de um tipo de instauração de vigor, um vigor que atravessa o humano e que junto a ele se alastra por todo o planeta Terra. Que vigor é esse?

ANTROPOCENO. NÃO. COM-POSIÇÃO!

Recolhendo a interpretação heideggeriana da essência do humano, encaminemos por fim duas perguntas para destilar uma consideração filosófica sobre o Antropoceno. Primeiro: qual é o tipo de instauração vigente em nossa época? Depois: em que momento teve início essa instauração, ou, qual é o fator originário dessa instauração?

As respostas de Heidegger para ambas as questões podem ser encontradas nas quatro conferências de Bremen, de 1949, assim como de modo mais suscito na famosa conferência *A pergunta pela técnica*, de 1953. Em todas essas conferências, Heidegger inicialmente empreende uma investigação fenomenológica acerca daquilo que é predominante e que orienta a experiência humana no mundo contemporâneo: a técnica. Na terminologia heideggeriana, essa primeira pergunta é formulada do seguinte modo: qual é o esteio [*Stand*] da técnica³⁵? Que tipo de vigência se faz predominantemente presente em um mundo dominado por relações técnicas? Há uma peculiar dificuldade em averiguar fenomenologicamente uma vigência no interior de um contexto técnico cuja característica parece ser uma constante provocação ao novo. Mas é precisamente aqui que Heidegger encontra a vigência da técnica: na constância [*Bestand*] e na imposição [*Bestellen*].

Esses dois conceitos heideggerianos se relacionam com as camadas mais imediatas da experiência humana em um contexto de vigência da técnica. Ao falar em “constância”, Heidegger está referindo uma estrutura na qual todo fenômeno pode ser acomodado. O termo alemão “*Bestand*” também se traduz por “estoque” ou “inventário”. O que é exigido de qualquer fenômeno para que se acomode em uma estrutura de organização se não sua constância? Independentemente do revestimento de novidade com o qual esse fenômeno pode aparecer, o importante é que ele seja acomodável no interior desse estoque; que o fenômeno possa perdurar

³⁵ GA79; trad. p.25.

em correlação aos outros fenômenos que também perduram e que coexistem em uma cômoda constância. Já o conceito de “imposição” diz respeito precisamente ao modo como todo e cada fenômeno precisa antecipadamente estar posto [*stellen*] diante do humano a fim de que possa adentrar na constância. Aqui se fala da abertura do humano para os entes. Uma abertura impositiva, na qual se impõe justamente o formato que acomode o fenômeno à constância. Em função desse perdurar constante, é imposto a todo fenômeno uma redução ontológica. Vamos aos exemplos.

A começar por nós, humanos, que somos reiteradamente solicitados a assumir uma posição no interior de um circuito de empregos. Os humanos “são requeridos por um posicionar que posiciona a eles, *i.e.*, os comanda”³⁶. Cada um recebe e dá ordem para que se faça a manutenção dessa cadeia de solicitações. Ainda que porventura alguém possa parecer apenas dar ordens, *i.e.*, ocupar o topo da cadeia de empregabilidade, mesmo esse está implicado e é antecipadamente solicitado a assumir a posição na qual se julga senhor³⁷. A expressão administrativa “recursos humanos” ilustra bem essa redução ontológica de todo e qualquer humano ao inventário ocupacional. Na ocasião da segunda conferência de Bremen, Heidegger dedica algum tempo a discorrer sobre o que poderia ser o caso limítrofe desse imperativo. A pergunta é: haveria algum fenômeno que resistisse a essas imposições? Investiga-se então o domínio da natureza, justamente aquela potência que sempre uma vez mais se mostra como algo que excede o domínio do controle humano³⁸. E a resposta de Heidegger é positiva³⁹. A redução ontológica exigida pelo domínio técnico da natureza impõe a esse fenômeno em toda sua abrangência a acomodação à duas potências simples: matéria e energia. Assim acomodada, a natureza se torna recurso e adentra também ela na constância, *i.e.*, no circuito técnico de organização global. Um rio, por exemplo, deixa de estar meramente posto no vale, ele antecipadamente pertence ao inventário técnico como recurso energético⁴⁰. Correlacionando constância e imposição, poderíamos falar do mar, que aparece para o humano como navegável, não apenas porque tem esse aspecto, mas porque esse é o aspecto no qual esse fenômeno se conforma ao armazém da constância. A

³⁶ GA79; trad. p.26.

³⁷ Este tipo de consideração não visa, de modo algum, paralisar ou enfraquecer lutas contra a desigualdade social. Tenta-se apontar para uma cadeia na qual todos elementos estão implicados.

³⁸ Heidegger pergunta: “Qual é o estatuto da essência da tecnologia? É ele universal ou não? Qual é a relação entre tecnologia e natureza?” (GA79; trad. p.38).

³⁹ “No mundo da era da tecnologia, a natureza não é o limite da tecnologia. Ali, a natureza é muito antes a peça fundamental no inventário da reserva tecnológica – e nada mais.” (GA79; trad. p.41).

⁴⁰ “A usina hidrelétrica é posicionada no rio. Ela solicita dele pressão d’água, que por sua vez gira as turbinas, um girar que propulsiona as máquinas, cujas engrenagens acionam a corrente elétrica, através da qual a rede de distribuição de energia de longa-distância é posicionada para conduzir energia.” (GA79; trad. p.27).

constância, esse estoque, provoca o desvelar de um determinado fenômeno sempre em uma figura que se acomode em relação ao próprio estoque, uma figura constante. Os exemplos de Heidegger são quase todos atrelados à fenômenos da industrialização, mas os conceitos de constância e imposição comportam bem alguns exemplos mais contemporâneos. A título de exemplificação, podemos elencar aqui: a digitalização das relações humanas; o fenômeno da *Big Data*.

A investigação fenomenológica de Heidegger que acima acompanhamos, respondeu à primeira pergunta que erguemos. Há uma constância [*Bestand*] na qual todo fenômeno é provocado a adentrar; e, ao mesmo tempo, há um modo de abertura – ou desvelamento – a partir do qual fica favorecida a entrada dos fenômenos naquela constância, a saber, a abertura da imposição [*Bestellen*]. Para traçarmos um paralelo com o debate do Antropoceno, que entre outras coisas pergunta pela origem do processo de massiva presença do humano no globo terrestre, também podemos perguntar agora sobre o início da vigência da constância e da imposição – uma vez que essas são aqui endereçadas como condições de possibilidade para o Antropoceno. A esse respeito, Heidegger já não procede apenas com o método fenomenológico – que se limitou a explicitar o sentido de ser em vigência. A partir daqui o filósofo parece empreender uma hermenêutica daquele estrato fenomenológico. Hermenêutica que se liga à famosa tese sobre a história do ser [*Seinsgeschichte*] e que identifica a época na qual vivemos como a época da com-posição [*Ge-Stell*].

Embora o tema da história e da historicidade seja caro a Heidegger desde muito cedo, a chamada história do ser [*Seinsgeschichte*] passa a ser pensada pelo filósofo em meados da década de 1930⁴¹. Em geral, entendemos história como uma sequência de fatos, onde cada fato tem sua relevância determinada a partir da interpretação que damos a eles no presente. Heidegger nos provoca a pensar história em termos do sentido que inicialmente dela emana, um sentido que nos permite compreender ou interpretar qualquer coisa que seja. Heidegger evoca a imagem de um rio cuja fonte nunca pode ser derivada da sua corrente, mas sim o oposto. A história do ser, portanto, não é algo que está aos ditames do humano, isso porque lá onde o humano quer, pensa, repensa, age, faz, ele precisa já ter para si algum sentido de ser. Nas palavras de Heidegger, o humano já precisa ter sido *apropriado* e poder *se apropriar* do ser. Ressoa aquela noção, já ventilada na interpretação de Sófocles, do humano como atravessado por um vigor externo. Através de

⁴¹ Em particular, junto à obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriativo* e os vários ensaios que se articulam ao escrito: *Meditação; O acontecimento apropriador; A superação da metafísica; A história do ser; Sobre a origem*; e *Die Stege des Anfang*.

um pensamento que busca se concentrar na doação de sentido ofertada pela história, Heidegger passa a identificar o que chama de “evento apropriativo” [*Ereignis*], acontecimentos nos quais o humano é atravessado ou apropriado por um sentido de ser e, a partir desse atravessamento, o próprio humano pode se apropriar das coisas com as quais se ocupa em seu dia a dia, as entidades em geral.

Qual é o evento apropriativo [*Ereignis*] do contemporâneo? A esse evento, Heidegger dá o nome de “com-posição” [*Ge-Stell*]. A com-posição marca o início da modernidade e perdura até o contemporâneo. Além de “evento”, outra tradução recorrente para “*Ereignis*” é “época”. Assim, de acordo com a tese heideggeriana da história do ser, estamos na época da com-posição. Falar que o termo “com-posição” refere uma época no sentido de um evento da história do ser, carece ainda de uma melhor explicação acerca da própria palavra “com-posição”.

Quando Heidegger escolhe o termo alemão “*Ge-Stell*”, o próprio filósofo admite a precariedade da expressão. Ao nos utilizarmos da tradução feita por Emmanuel Carneiro Leão, que opta pelo termo “com-posição”, também não esperamos do leitor que essa palavra seja compreendida imediatamente, mas uma vez já explicitada a noção de constância [*Bestand*] e de imposição [*Bestellen*], fica mais fácil mostrar aquilo que Heidegger tenta fazer ver com a palavra “com-posição” para além do rótulo de uma época. Quando falamos em uma composição artística, estamos referindo algo onde uma série de coisas precisa assumir uma posição específica. Assim funciona, por exemplo, a composição de uma peça teatral. Cada ator tem um tempo, um lugar, uma postura predeterminada. Esse é o papel ou a posição na qual o ator se coloca. Na *época da com-posição*, portanto, o sentido de ser doado ao humano já lhe coloca em uma postura em relação ao mundo de modo que cada fenômeno pode e deve ser posicionado no interior de uma “composição”, uma estrutura que se antecipa à própria experiência e reduz essa experiência aos limites da estrutura. “Com-posição”, portanto, é uma palavra que tenta concentrar aquilo que antecipamos na noção de constância [*Bestand*] ao mesmo tempo que carrega o radical “pôr” [*stellen*] presente na noção de imposição [*Bestellen*]. “Compor”, pôr junto a. Como diz Heidegger: “Com-posição [*Ge-stell*] é o congregar daquele ‘pôr’ que o humano põe para desvelar a realidade ao modo da imposição [*Bestellens*] como constância [*Bestand*]”⁴².

CONSIDERAÇÃO FINAL: FATALISMO OU CONVOCAÇÃO AO PENSAR?

⁴² “Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen.” (GA7, p.24; tradução minha).

No interior do debate das ciências naturais, as causas para a atual situação de transformação do globo terrestre são todas apontadas como feitos humanos. É precisamente por essa razão que se emprega o nome “Antropoceno”. É irrecusável que o humano participe dessa situação, mas em nosso primeiro tópico erguemos a questão: será que o humano é a causa original dessa conjuntura? Que compreensão de humano está subentendida aqui? Ao apreciarmos uma das investigações filosóficas heideggerianas sobre a essência do humano, pudemos constatar um curioso deslocamento: o humano não é compreendido como completamente senhor de seus feitos, mas como historicamente atravessado por certas potencialidades. Dentre esses atravessamentos, está fora de seu poder o modo como o próprio mundo se descobre diante dele, sua abertura original para as coisas.

Algumas críticas deferidas ao debate sobre o Antropoceno problematizam o uso genérico de humanidade, entendida como uma abstração que inviabiliza a identificação e responsabilização de comportamentos e grupos de humanos específicos⁴³. É flagrante que a investigação heideggeriana e a exposição aqui feita visa um único conceito de humano. Mas uma antropologia filosófica, ainda que foque em um único conceito de humano, não está necessariamente implicada com o apagamento das diferenças entre os vários humanos ou grupos de humanos. Isso porque é possível alcançar um conceito geral de humano que seja aberto à diferença, receptivo às especificidades de cada humano ou grupo de humanos. Nesse sentido, pudemos constatar que a noção heideggeriana de humano como *in-cidente* permite identificar grupos de humanos mais ou menos responsáveis pela atual situação do globo, mais especificamente, permite identificar qual tipo de instauração humana está em vigência nessa situação.

O próprio Heidegger empreende uma investigação sobre que tipo de abertura está em jogo na situação contemporânea de um domínio técnico global. Destacamos nesse tópico três conceitos elaborados pelo filósofo: a constância [*Bestand*], a imposição [*Bestellen*] e a composição [*Ge-stell*]. Esse último nomearia, portanto, nossa época no interior da história do ser. Se o termo “antropoceno” nomeia a época geológica e aponta para o humano como senhor dessa situação – curiosa nomenclatura quando se questiona: caso de fato seja senhor, por que não altera seu mundo pura e simplesmente? – ele também permite a introdução do tempo histórico como domínio no qual se busca pela origem da participação do humano nos elementos geológicos. A esse respeito, o nome heideggeriano para

⁴³ Cf. CRIST, 2013; DE LA CADENA, 2014; HARAWAY, 2016; BONNEUIL, FRESSOZ, 2016.

essa época seria “com-posição”: o que está em jogo para nossa atual conjuntura é uma destinação histórica que nos provoca a estarmos abertos ao mundo em modo impositivo [*Bestellen*], modo que favorece a entrada dos fenômenos em uma constância [*Bestand*] – que reciprocamente favorece a imposição.

Após o ponta pé inicial dado pelo campo das ciências naturais na proposição e tematização de uma possível nova época geológica, a discussão pela nomenclatura se acalorou. Uma longa lista já pode ser elencada⁴⁴. Boa parte dos termos e suas proposições, contudo, não visam necessariamente substituir a expressão “Antropoceno” ou tomar lugar na eleição da nomenclatura geológica. Ao invés de apenas se intrometer em uma discussão de geólogos, o interesse por detrás dessas proposições parece ser o de lançar luz para fenômenos que permanecem invisíveis para a precipitada nomenclatura, mas que também compõem o complexo acontecimento que nela está em jogo. Esse tipo de luz permite escrever *outras histórias* para nosso tempo – tal qual Donna Haraway também nos provoca a fazer⁴⁵. Embora tenhamos visto que para Heidegger, o termo “com-posição” designa, sim, a época histórica que vivemos; a minha intenção com o presente artigo corresponde mais a essa última postura. A exposição da “com-posição” não visa propor mais um termo a ser acumulado entre os elegíveis para nomear uma época geológica ou mesmo histórica. A exposição da “com-posição” franqueia um campo de investigação cujos fenômenos compõem nosso tempo e são dignos de serem filosoficamente endereçados. Como o termo e toda a construção fenomenológica e hermenêutica de Heidegger podem contribuir para a discussão, é algo que excede a exposição aqui desenvolvida. Mas podemos ao menos explicitar uma problemática.

Por um lado, pode ser interpretado nessa formulação um certo fatalismo: se a história humana significa a correspondência do humano a certas destinações que precedem sua participação enquanto agente e se a conjuntura atual é resultado de uma dessas destinações, não há o que fazer; na melhor das hipóteses, podemos torcer para que sejamos apropriados por uma nova destinação. Inclusive, algumas passagens de Heidegger parecem corroborar essa interpretação.

Por outro lado, testemunhamos nas últimas décadas – a despeito das diversas críticas e denúncias feitas inclusive pela comunidade científica – a dificuldade de o humano se desvencilhar de certos modos de vida claramente destrutivos; mo-

⁴⁴ Bonneuil e Fressoz comentam uma série de propostas, dentre estas: Agnótceno; Capitaloceno; Fagoceno; Phronoceno; Polemoceno; Termoceno; Thanatoceno (Cf. BONNEUIL; FRESSOZ, 2016). Mas além das comentadas pelos franceses, podemos ainda elencar algumas outras: Antropocego; Chthuluceno; Homogenoceno; Necroceno; Negantropoceno; Oligantropoceno; Plantationoceno; Tecnoceno.

⁴⁵ HARAWAY, 2016, p.43.

dos de se relacionar com as coisas que facilmente são identificáveis com o que Heidegger chamou de “imposição” [*Bestellen*] e que parecem atender a uma constância [*Bestand*] prevista como uma ordenação universal. Tal dificuldade, contudo, não implica necessariamente um fatalismo. Mas deflagra, isto sim, a necessidade de se pensar com mais concentração a essência da nossa época. De onde provém essa dificuldade? O que nos cabe pensar – e fazer?

REFERÊNCIAS

BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *The shock of the Anthropocene: the Earth, History and Us* [2013]. Tradução de David Fernbach. Londres: Verso, 2016.

CRIST, Eileen. On the poverty of our nomenclature. Em: *Environmental Humanities*, vol. 3. 2013. (pp. 129-147)

CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The ‘Anthropocene’. Em: *IGBP Newsletter 41: 12*. 2000.

DE LA CADENA, Marisol. Runa: Human but not only. Em: *Journal of Ethnographic Theory*, n.4. 2014.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. Em: Jason W. Moore (org.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016.

HEIDEGGER, Martin. Einführung in die Metaphysik [1935-36]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. (Gesamtausgabe, Band 40). (Tradução pt-BR.: *Introdução à metafísica*. Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão. 4a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999)

_____. Das Ge-stell. Em: _____, *Bremer und Freiburger vorträge* [1949]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. (Gesamtausgabe, Band 79) (Tradução: Positionality. Em: _____, *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Tradução de Andrew J. Mitchell. Indiana University Press, 2012. (Studies in Continental thought))

_____. Die Frage nach der Technik [1953]. Em: _____, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe, Band 7). (Tradução pt-BR: A Questão da Técnica. Em: _____, *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008.)

HUI, Yuk; LEMMENS, Pieter. *Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*. Em: *Krisis: Journal for contemporary philosophy*. Issue 2. Acesso em: <https://krisis.eu/reframing-the-technosphere-peter-sloterdijk-and-bernard-stieglers-anthropotechnological-diagnoses-of-the-anthropocene/>. 2017.

- KUNNAS, J. Storytelling: From the early Anthropocene to the good or the bad Anthropocene. Em: *The Anthropocene Review*, 4(2). 2017.
- LORIMER, Jamie. The Anthro-scene: A guide for the perplexed. Em: *Social Studies of Science*, Vol. 47(1). 2017.
- MONBIOT, George. *O fim do mundo e o indiscreto racismo das elites*. Tradução de Antonio Martins. Acesso em: <https://outraspalavras.net/terraeantropoceno/o-fim-do-mundo-e-o-indiscreto-racismo-das-elites/>. 2020.
- RUDDIMAN, William F. The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. Em: *Climatic Change*, 61, vol.3. 2003. (pp.261–293)
- SÓFOCLES. *Antigone*. Em: Hugh Lloyd-Jones e Nigel Guy Wilson (org.), *Sophoclis fabulae: recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt*. New York: Oxford University, 1990.
- STEFFEN, W. et al. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. Em: *The Anthropocene Review*, 2(1). 2015.
- STEFFEN, W. et al. The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature? Em: *Ambio*, 36. 2007 (pp.614-621).
- STEFFEN, W. et al. 2004. Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure. Em: *The IGBP Global Change Series*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, (pp.336).
- VALENTIN, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. (pp.320)
- WILLIAMS, Mark; et al. The Anthropocene biosphere. Em: *The Anthropocene review*, 2(3). 2015. (pp.196-219)
- ZALASIEWICZ, J.; WATERS, C.N.; WILLIAMS, M.; et al. When Did the Anthropocene Begin? A MidTwentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal. Em: *Quaternary International*, 383. 2015. (pp.196- 203)

A segunda contradição do capitalismo e o sonho do Estado de Direito Ambiental

Capitalism's second contradiction and the dream of a State of Environmental Law

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID23501

Vanessa de Castro Rosa

Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG)

 0000-0002-8370-0373

vanisros@hotmail.com

Resumo: A busca de um Estado de Direito Ambiental para promoção do modelo de desenvolvimento sustentável que concilie a questão ambiental, social e econômica, está longe de se mostrar como medida efetiva para a solução da crise ambiental que assola o planeta. Verifica-se nos últimos anos uma profusão de leis ambientais e em velocidade ainda maior uma aceleração dos problemas ambientais, o que mostra um nítido descompasso entre leis ambientais, Estado ambiental e destruição da natureza. O elemento central deste compasso está no capitalismo e em suas contradições, o que torna inviável a efetivação de medidas ambientais diante da lógica acumulativa e depredatória que o sustenta, descrita na segunda contradição do capitalismo. O objetivo do presente trabalho é destacar o papel do Estado de Direito Ambiental e verificar sua compatibilidade estrutural com o funcionamento do capitalismo, a partir do referencial teórico marxiano e de autores como James O'Connor, John Bellamy Foster e Michael Löwy. A pesquisa é teórica, crítico-descritiva, realizada por técnica bibliográfica.

Palavras-chave: Estado de Direito Ambiental; Capitalismo; Segunda Contradição.

Abstract: The search for a State of Environmental Law to promote the sustainable development model that reconciles the environmental, social and economic issue, is far from showing itself as an effective measure for the solution of the environmental crisis that is plaguing the planet. In recent years there has been a profusion of environmental laws and at an even greater speed an acceleration of environmental problems, which shows a clear mismatch between environmental laws, environmental status and destruction of nature. The central element of this measure is capitalism and its contradictions, which makes the implementation of environmental measures unfeasible in the face of the accumulative and depredatory logic that sustains it, described in the second contradiction of capitalism. The aim of this paper is to highlight the role of the State of Environmental Law and verify its structural compatibility with the functioning of capitalism, based on the Marxian theoretical framework and authors such as James O'Connor, John Bellamy Foster and Michael Löwy. The research is theoretical, critical-descriptive, performed by bibliographic technique.

Keywords: State of Environmental Law. Capitalism. Second Contradiction.

INTRODUÇÃO

A imposição de uma monocultura tóxica que envenena a população, a disseminação dos transgênicos, sem preocupação com as próximas gerações, a exploração do trabalho escravo, a expulsão dos agricultores de suas terras, a extinção de animais e vegetais, o extermínio da população indígena para expansão da fronteira agrícola, a contaminação dos recursos hídricos e o aumento dos casos de câncer causados por agrotóxicos, a desertificação de solos, o patenteamento de sementes, o suicídio de agricultores, a perda da soberania alimentar, entre tantos outros problemas socioambientais podem ser elencados como exemplos do fracasso do direito em ser instrumento de proteção ambiental.

De igual modo, a busca pela construção de um Estado de Direito Ambiental ou Estado Ecológico tenta criar um ordenamento jurídico que preserve o ambiente e se mostre como indutor de um modelo de desenvolvimento sustentável, que concilie harmonicamente a questão ambiental, social e econômica.

Contudo, a partir da compreensão do funcionamento do modo de produção capitalista, seu funcionamento e seu desenvolvimento histórico, constata-se a impossibilidade teórica e prática de se buscar um modelo de desenvolvimento sustentável dentro do capitalismo, conseqüentemente, as tentativas jurídicas tem-se mostrado inviáveis para tal fim.

Isto porque não há como estancar o processo de exploração da natureza, apenas na esfera normativa, sem enfrentar o modo de produção que impulsiona a acumulação de capital, a produção e consumo em escala ascendentes, a valorização do valor, as trocas a partir do valor de troca (e não valor de uso) e na dissociação entre ser humano e natureza e entre ciência e conhecimento tradicional.

O objetivo do presente trabalho é destacar o papel do Estado de Direito Ambiental e verificar sua compatibilidade estrutural com o funcionamento do capitalismo, a partir do referencial teórico marxiano e de autores como John Bellamy Foster e Michael Löwy. A pesquisa é teórica, crítico-descritiva, realizada por técnica bibliográfica.

1 ESTADO DE DIREITO AMBIENTAL

A noção atual de Estado de Direito Ambiental ou Estado Ecológico tem sido trabalhada por organismos internacionais como a *World Commission on Environmental Law of International Union for Conservation of Nature* (IUCN) e por

importantes e respeitáveis autores como José Rubens Morato Leite e Joaquim José Gomes Canotilho.

Assim, “o Estado de direito, hoje, só é Estado de direito se for um Estado protector do ambiente e garantidor do direito ao ambiente; mas o Estado ambiental e ecológico só será Estado de direito se cumprir com os deveres de juridicidade impostos à actuação dos poderes públicos” (CANOTILHO, 2007, p. 4-5).

Nesta concepção de Estado de direito deve ser mais que um Estado democrático e social, deve se pautar em princípios ambientais e ecológicos para a condução política e jurídica do Estado, aliada a um novo modelo de participação política e democrática, local e global (CANOTILHO, 2004, p. 3-4), tendo em vista que o meio ambiente transcende as fronteiras políticas e econômicas.

O Estado Ecológico de Direito busca dar maior proeminência ao direito ambiental, a fim de garantir o equilíbrio ecológico e consequentemente as diferentes formas de vida no planeta, a questão ambiental passa a ser o centro das decisões políticas e jurídicas, a fim de dar real efetividade ao direito ambiental.

Neste sentido,

O Estado Ecológico de Direito, pauta-se por um conjunto de normas, princípios e estratégias jurídicas necessárias para garantir a preservação de um conjunto de condições de funcionamento do sistema terrestre que tornam o Planeta Terra um espaço seguro, para o Homem e os restantes seres vivos. A promoção da segurança e da prosperidade humana dentro do espaço operacional seguro é essencial para a manutenção da resiliência sócio-ecológica e para a realização dos objetivos globais de desenvolvimento sustentável (ARAGÃO, 2017, p. 22).

O Estado de Direito Ambiental pauta-se na construção democrática de uma sociedade ecologicamente equilibrada, com uma redefinição do papel do Estado, a fim de privilegiar a ampla participação popular na condução de suas políticas, colocando a obrigação de preservar o meio ambiente como uma obrigação efetiva.

Todavia, o Estado Ambiental é ainda apenas um conceito acadêmico, pois não é possível afirmar que o Estado tenha adotado a proteção ambiental como parâmetro para as suas decisões, nem houve uma “mudança de paradigmas”, nem a adoção do princípio da prevenção na gestão do Estado (KRELL, 2017, p. 45).

Mesmo após a adoção da obrigação ambiental no art. 225 da Constituição da República e de uma imensa proliferação de leis ambientais no direito brasileiro, os problemas ambientais continuam existindo e piorando, basta se lembrar do avanço da fronteira agrícola sobre o cerrado, com devastação, extinção de flora e fauna, contaminação e privatização dos recursos hídricos, o que evidencia uma falha da proteção ambiental via legislativa.

A legislação ambiental torna-se meramente simbólica, isto porque não tem a força para quebrar as estruturas econômico-sociais que impõem um modelo de desenvolvimento depredatório do ponto de vista social e ambiental.

É desalentadora a desventura de um Estado que, não raras vezes, cria dispositivos legais sem o menor compromisso e responsabilidade para com sua efetiva aplicação, simplesmente os desenvolve para dar uma satisfação à sociedade com o fito de apregoar que algo foi feito para esta ou aquela demanda social em pauta, estabelecendo uma legislação simbólica, com o deslavado propósito de instituí-la para servir como um placebo social, com fins ansiolíticos (PACHECO, 2015, p. 310).

Neste sentido, Antônio Herman de Vasconcellos e Benjamin reconhece a teatralidade da proteção ambiental pelo Estado,

É comum o Poder Público legislar, não para aplicar, mas simplesmente para aplacar, sem resolver, a insatisfação social. É o Estado teatral, aquele que, ao regular a proteção do meio ambiente, mantém uma situação de vácuo entre a lei e a implementação. Um Poder Público que, na letra fria do texto normativo, não se importa em bravejar, mas que fácil e rapidamente amansa diante das dificuldades da realidade político-administrativa e de poderosos interesses econômicos, exatamente os maiores responsáveis pela degradação ambiental. A teatralidade estatal é a marca dessa separação entre lei e implementação, entre a norma escrita e a norma praticada. O resultado é uma Ordem Pública Ambiental incompleta (BENJAMIN, 2010, p. 7).

Por esta razão, a norma ambiental é apenas o primeiro passo no processo de proteção do meio ambiente, sendo que muitos estudiosos do direito e ambientalistas, por vezes, consideram a lei como a grande conquista na defesa do meio ambiente, o que não está correto, pois a promulgação da lei não garante sua aplicação, sendo que frequentemente as leis ambientais são promulgadas não para resolver um conflito, mas sim para aplacar uma insatisfação social (BENJAMIN, 2010, p. 7), num verdadeiro direito ambiental simbólico, desprovido de eficácia e efetividade.

Nesta linha, o problema da ineficácia e inefetividade da lei ambiental seria uma questão de implementação, de modo que o desenvolvimento acadêmico de uma teoria da implementação poderia criar mecanismos para efetivação da lei, seja através de implementação direta (por exemplo, licenciamento, padrões de controle, sanções administrativas) ou por implementação indireta (objetivos e princípios do direito ambiental) (BENJAMIN, 2010, p. 36).

Acrescente-se, também, a esta teatralidade estatal da proteção ambiental, a falha proteção jurídica, já que o Supremo Tribunal Federal julgou constitucional os retrocessos do novo Código Florestal, diminuindo as áreas de preservação per-

manente e anistiando desmatadores, através de articulações imbricadas de palavras e princípios que esvaziam o sentido de proteção ambiental para as presentes e futuras gerações.

Assim, a corte suprema afastou o princípio da proibição de retrocesso socioambiental, sob o argumento de que nenhum princípio é absoluto, e que o direito não pode engessar a ação legislativa e administrativa, ou seja, claramente, o direito se despe de seu papel protetivo, de transformador da realidade e promotor de justiça social e se coloca abaixo dos outros Poderes e outros interesses.

Nesta esteira, o voto do Ministro Celso de Melo, citando a Ministra Carmem Lúcia, enfraquece a norma ambiental, mas avisa que em caso de desrespeito aos direitos socioambientais caberá sempre rigoroso controle de constitucionalidade para a suposta defesa do ambiente e dos demais direitos sociais.

Vale conferir,

[...] a aplicação do princípio da proibição de retrocesso socioambiental não pode engessar a ação legislativa e administrativa, sendo forçoso admitir certa margem de discricionariedade às autoridades públicas em matéria ambiental. Todavia, as medidas que restringem direitos sociais ou ecológicos devem ser submetidas a um rigoroso controle de constitucionalidade que avalie sua proporcionalidade e sua razoabilidade, bem como seu respeito ao núcleo essencial dos direitos socioambientais, sob pena de irreversibilidade dos prejuízos às presentes e futuras gerações (BRASIL, 2018).

Embora as palavras carreadas apontem para a necessidade de se proteger o meio ambiente em seu núcleo essencial para a garantia do direito às futuras gerações, a aludida decisão fez exatamente o contrário, reduzindo drasticamente a proteção ambiental das florestas, sob o argumento de que não se pode engessar a ação legislativa e administrativa, permitindo verdadeiro retrocesso ambiental via legislativa.

Neste ponto, o problema não parece ser de implementação, mas sim político-econômico diante dos interesses que estavam envolvidos no julgamento das ações diretas de inconstitucionalidade do novo Código Florestal, o que mostra claramente o papel do Estado e do direito na defesa de interesses econômicos de classes dominantes.

Outros exemplos, podem ser destacados como a concentração de renda e terras, a assustadora desigualdade social que garante que 1% (um por cento) da população detenha a mesma quantidade de riqueza dos outros 99% (noventa e nove por cento) restantes da humanidade (OXFAM, 2017, p. 3), embora haja um

corpo jurídico de tratados internacionais de direitos humanos que mencionem valores como igualdade, justiça social, saúde, dignidade, alimentação, etc.

Neste cenário, a física e ambientalista Vandana Shiva há tempos vem denunciando o quadro de desigualdade e insustentabilidade deste modo de vida capitalista:

A ganância e a apropriação do quinhão das outras pessoas de seus preciosos recursos planetários são a raiz dos conflitos e a raiz do terrorismo. Quando o presidente Bush e o primeiro-ministro Tony Blair anunciaram que o objetivo da guerra global ao terrorismo é a defesa do “modo de vida” norte-americano e europeu, eles declararam guerra ao planeta – seu petróleo, sua água, sua biodiversidade. Um modo de vida para os vinte por cento das pessoas do planeta que utilizam oitenta por cento dos seus recursos irá privar oitenta por cento da população de sua justa parte dos recursos e, ao fim, destruir o planeta (SHIVA, 2006, p. 14).

O avanço do capitalismo na agricultura moderna separou os seres humanos da terra, expulsou os camponeses, expropriando sua terra e explorando-a até seu exaurimento, mediante uso de agroquímicos e mecanização de grande porte. É um cenário de exploração humana e ambiental.

Esta situação é possível pela atuação direta do Estado, que por sua política creditícia favorece o grande agricultor, detentor do latifúndio monocultor produtor de commodities, em detrimento do pequeno agricultor, que não tem condições de concorrer em condições semelhantes no mercado, restringindo-se a produção alimentícia, que apesar de todas as dificuldades, é a responsável pela alimentação da população humana.

Além disso, as leis garantem o caráter sacramental da propriedade privada da terra, enquanto milhões de pessoas vivem sem terra, bem como a apropriação e mercantilização da natureza, tais como, a privatização dos recursos hídricos, o patenteamento de sementes e técnicas agrícolas (cultivares) e o preço inacessível de alimentos cada vez menos nutritivos e prejudiciais à saúde humana, contribuindo para que atualmente existam mais pessoas famintas no mundo do que havia em 1950, no início da “revolução verde”.

2 O MITO DA SUSTENTABILIDADE

O conceito de sustentabilidade surgiu a partir do desenvolvimento da consciência ambiental no mundo, na década de 1960 e 1970, em decorrência dos grandes desastres ambientais (vazamentos de petróleo no mar, acidente de Chernobyl, Bophal, Seveso), da atuação de organização não governamental Greenpeace que

divulgou e mobilizou a opinião pública diante das catástrofes ambientais, e tendo como palco a realização das Conferências das Nações Unidas para a proteção ambiental.

Em 1992, o Brasil sediou a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como *Eco-92* ou Cúpula da Terra, cujo tema central foi o desenvolvimento sustentável pautado no Relatório Brundtland ou “Nosso Futuro Comum”, publicado em 1987, para guiar a Conferência de 1992.

Neste relatório, não há uma definição de desenvolvimento sustentável, mas trabalha com a ideia de se conciliar desenvolvimento econômico e proteção ambiental para as presentes e futuras gerações.

O desenvolvimento sustentável busca conciliar os seres humanos e natureza, através da criação de um sistema político com participação real dos cidadãos no processo decisório; um sistema econômico capaz de gerar excedentes e conhecimento técnico em bases confiáveis; um sistema social capaz de resolver as tensões causadas por um desenvolvimento predatório; um sistema de produção que respeite a obrigação de preservar a base ecológica do desenvolvimento; um sistema tecnológico em constante atualização com tecnologia limpa e um sistema internacional que estimule padrões sustentáveis de comércio e financiamento mundiais, pois o meio ambiente está além de fronteiras (COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO, 1991, p. 70).

O conceito de desenvolvimento sustentável é aberto, não conta com uma definição pronta e acabada, aliás, é extremamente plástico e de difícil compreensão, pois pode aceitar qualquer coisa que em tese seja durável. Mas a doutrina busca conferir uma base mínima sobre a qual possa se erigir uma concepção que conecte desenvolvimento e meio ambiente.

Mas não é somente buscar humanizar ou esverdear a economia,

[...] Possui a dimensão crítica da necessidade de coexistência e coevolução dos seres humanos entre si e com as demais formas de vida do planeta, além de ser também concebido como um novo paradigma que relaciona aspirações coletivas de paz, liberdade, melhores condições de vida e de um meio ambiente saudável (CAMARGO, 2003, p. 15).

No direito brasileiro, o desenvolvimento sustentável tem o status normativo de princípio constitucional implícito, decorrente do artigo 225 combinado com o artigo 170, VI (defesa do meio ambiente na ordem econômica) e princípio ambiental expressamente previsto na Declaração do Rio de 1992, mas sem uma definição

quanto ao seu conteúdo, apenas apontando a necessidade de desenvolvimento das presentes e futuras gerações (AMADO, 2019, p. 88).

O desenvolvimento sustentável é, comumente, definido sob uma tríplice dimensão: social, ecológica e econômica, também polêmicas, sendo a dimensão social, a mais difícil, na visão de Guilherme Foladori, pois muitas vezes ela é tratada como meio para se atingir a dimensão ecológica, de modo que

Muitas vezes, as capacidades humanas e as relações sociais que dizem respeito à forma como se gera a pobreza e o desemprego não estão em discussão, senão somente suas consequências técnicas enquanto poluição e degradação dos ecossistemas (FOLADORI, 2002, p. 107).

Questões sociais são colocadas como meio para se alcançar a sustentabilidade ecológica, de modo a excluir muitos problemas sociais, por não terem “relação direta” com a questão ecológica. Esta visão unidimensional despreza o elemento humano do ambiente, principalmente, os mais vulneráveis, o que não é sustentável, pois muitos dos problemas sociais que atingem os pobres são também problemas ecológicos.

Os problemas econômicos são problemas sistêmicos e, portanto, precisam ser pensados e resolvidos a partir do pensamento sistêmico, que é um pensamento ecológico, de modo que para manter um sistema econômico num estado de equilíbrio dinâmico, é crucial preservar a flexibilidade ecológica do ambiente e criar flexibilidade social necessária para adaptação às mudanças ambientais (CAPRA, p. 380, 383).

Para se pensar em sustentabilidade é necessário compreender a dinâmica do capital, a fim de que se possa quebrar estas formas de opressão e exploração, pois “o capitalismo tem uma base ideológica que se conjugará num duplo processo de exploração: o homem explorando o homem e o homem explorando a natureza” (PELIZZOLI, 1999, p. 132).

A sustentabilidade significa o desejo de se buscar soluções para a crise ambiental, portanto, é necessário compreender a natureza desta crise. A crise ambiental não é um fenômeno isolado restrito aos elementos da natureza, ela é produto das ações humanas e do modo de produção capitalista.

A crise econômica e a crise ecológica resultam do mesmo fenômeno: um sistema que transforma tudo – a terra, a água, o ar que respiramos, os seres humanos – em mercadoria, e que não conhece outro critério que não seja a expansão dos negócios e a acumulação de lucros. As duas crises são aspectos interligados de uma crise mais geral, a crise da civilização capitalista industrial moderna. Isto é, a crise de um modo de vida – cuja forma caricatural é o famoso *american way of life*, que, obviamente, só pode existir enquanto for privilégio de uma minoria – de um sistema de produção,

consumo, transporte e habitação que é, literalmente, insustentável (LÖWY, 2013, p. 79-80).

Por exemplo, a migração de população em virtude de catástrofes naturais, fenômeno batizado de refugiados ambientais, embora seja um problema social, sua base está num problema ecológico, que se desdobra em outros problemas políticos e econômicos, cujas raízes remontam a exploração capitalista numa dinâmica global.

A sustentabilidade deve ser pensada em suas três dimensões conjuntamente, para a devida compreensão do problema e para a busca de soluções adequadas e efetivas, ou seja, não adianta focar apenas em soluções tecnológicas, pois os problemas são sociais, econômicos e ecológicos.

Como também, não é possível buscar soluções para problemas coletivos, a partir de ações individuais. Desta forma,

A grande questão em torno da sustentabilidade social continua sendo o fato de esse conceito se restringir a mudanças técnicas, que podem melhorar significativamente o nível e a qualidade de vida em nível local, ou para determinados setores, porém, e como escrevem Middleton e O'Keefe, dois expertos em projetos de desenvolvimento, não há como atacar a justiça social sem afetar as relações de propriedade. No instigante livro *Redefining Sustainable Development* (2001), esses autores colocam explicitamente a contradição-chave: enquanto os problemas de pobreza, justiça social e sustentabilidade social em termos gerais são resultados sociais, de uma forma de distribuição e propriedade dos recursos e dos meios de produção, os discursos mais avançados do desenvolvimento sustentável, ou as práticas das ONGs de maior compromisso com esses discursos, continuam a trabalhar a partir da ótica do indivíduo (FOLADORI, 2002, p. 112).

Não é possível pensar em sustentabilidade, sem resolver questões sociais que estão no âmago da exploração capitalista, até porque a questão ambiental é também social e econômica. Todavia, o sistema capitalista é organizado sobre a exploração dos seres humanos e da natureza, gerando degradação ambiental, miséria e desigualdade social, o que não se coaduna com conceitos de sustentabilidade.

Neste sentido, István Mészáros esclarece que é impossível desenvolvimento sustentável com desigualdade social, ou seja, sem igualdade substantiva,

O maior desafio do desenvolvimento sustentável, que agora devemos enfrentar, não pode ser devidamente tratado sem a remoção dos constrangimentos paralisantes de carácter adverso do nosso sistema de reprodução. Esta é a razão porque não pode ser evitada a questão da igualdade substantiva no nosso tempo como o foi no passado. Por sustentabilidade significamos o estar realmente no controle dos processos culturais, econômicos e sociais vitais através dos quais os seres humanos não só sobre-

vivem mas também podem encontrar satisfação, de acordo com os objetivos que colocam a si mesmos, em vez de estarem à mercê de imprevisíveis forças naturais e quase-naturais determinações socioeconômicas (MÉSZÁROS, 2001, não paginado)

Destarte, a sustentabilidade em sua tripla dimensão não se mostra possível no capitalismo, pois ele se mantém através de um processo dinâmico de acumulação, o qual é portador de crises e colapsos, ou seja, é um processo de acumulação de capital que é simultaneamente uma “luta de classes, luta pela produção e apropriação do sobreproduto, [estando] permanentemente sujeito a paralisações e colapsos” (HIRSCH, 2010, p. 33).

O chamado Estado de Bem-Estar Social não logrou êxito em frear os excessos capitalistas de exploração e degradação ambiental, nem em alcançar patamares mínimos de justiça social, tanto que 20% da população mundial consome 80% da matéria e da energia produzidos na Terra (PELIZZOLI, 1999, p. 133).

O Estado Social trouxe bem-estar para poucos e extremou os limites de produção e exploração da natureza, colocando em risco a existência de vários recursos naturais, como espécimes de flora, fauna, água e solo e deixando milhões de pessoas na miséria, ou seja, a ilusão do progresso econômico alardeada pelo capitalismo produziu consumismo para poucos e crise ecológica para todos.

Este desequilíbrio social e ecológico promovido pelo Estado de Bem-Estar Social pode ser visualizado através dos seguintes números: para que todos tenham um padrão de vida como o europeu, seria necessário 23 vezes mais energia, 10 vezes mais produção de combustíveis fósseis, 90 vezes mais riquezas minerais, duas vezes a quantidade de terra agriculturável – ou seja, outro planeta Terra (PELIZZOLI, 1999, p. 96).

Assim, pensar em um sistema agroecológico como sistema produtivo requer alteração na estrutura da sociedade e não apenas no direito, aliás, o direito só mudará quando as próprias estruturas sociais mudarem, pois ele sempre caminha a reboque das transformações e invenções sociais.

Num sistema cuja lógica de produção e acumulação são ilimitadas, não há como se pensar em produção limpa, ou em sustentabilidade. Dentro do capitalismo estas formas “verdes” ou “limpas” de produção são pontuais, não sendo aptas a substituir todo o modo de produção capitalista, pois este necessita de uma produção crescente, logo, “não haverá a tão prometida ‘reconciliação entre economia e ecologia’” (MANDEL apud ANDRIOLI, 2008, p. 18).

Neste sentido,

Mediante a predominância da troca de mercadorias e do lucro, as relações entre os seres humanos e a natureza passam a ser monetarizadas. Uma outra consequência resultante disso é a particular combinação de uma racionalidade parcial (uma racionalidade instrumental baseada no mercado) e uma irracionalidade global. A lógica limitada da maximização dos lucros e o produtivismo dela resultante evidenciam que a ideia de um “capitalismo sustentável” orientado para o mercado é ilusória (ANDRIOLI, 2008, p. 18).

O mercado capitalista não é um sistema homeostático, a força que move o mercado é a lei da acumulação de capital, que age na esfera de produção de mercadorias e é por definição expansiva, razão pela qual se afirma que “o tamanho ideal do mercado capitalista é, por definição, o infinito” (MARQUES, 2015, p. 476).

Na mesma linha, István Mészáros destaca que o crescimento capitalista independe das necessidades humanas e é guiado pelas mistificações fetichistas, de modo que a busca incessante de crescimento e produtividade é incompatível com o objetivo de sustentabilidade e readequação da produção às necessidades humanas, pois “a preocupação real do capital só pode ser a sua própria eterna expansão ampliada, mesmo se isto trouxer consigo a destruição da humanidade” (MÉSZÁROS, [20-?], não paginado.)

Esta vocação para a produção ilimitada desestrutura o ecossistema, pois são incompatíveis, tendo em vista o caráter limitado e sistêmico (interdependente) dos bens naturais. E o esgotamento dos bens naturais, consequência do capitalismo, torna-se este modo de produção insustentável.

O ponto de partida para a análise da crise ambiental contemporânea está na própria produção mercantil. Enquanto a produção pré-capitalista, de valores de uso, tem seu limite na satisfação das necessidades; a produção mercantil, para incrementar o lucro, não tem limite algum. Esta diferença, tão sensível e geral, está na base do esgotamento dos recursos naturais a um ritmo nunca suspeitado na história da humanidade; e também da generalização de dejetos (poluição) numa medida ilimitada (FOLADORI, 1999, p. 89.)

Luiz Marques destaca que a questão da insustentabilidade do capitalismo pode ser comprovada em seis aspectos: a) a economia não é circular ou ecoeficiente, b) a lei da pirâmide de recursos de Heinberg, c) incapacidade do Estado em impor regras ambientais que diminuam o lucro das grandes corporações, d) impossibilidade de internalizar o custo ambiental, e) investimentos em *lobbies* e publicidade e f) investimentos em censura e desinformação (MARQUES, 2015, p. 482-488).

Os defensores do capitalismo sustentável acreditam que a ecoeficiência de tecnologias permitirá aumentar a produção e o consumo com menor pressão sobre o meio ambiente, porém, esta crença desconsidera o “paradoxo de Jevons’ ou

efeito rebote (*rebound effect*) [que] descreve o aumento da demanda por energia ou por recursos naturais sempre tende a compensar o ganho de ecoeficiência da inovação tecnológica” (MARQUES, 2015, p. 482). Isto significa que embora a tecnologia seja ecoeficiente e economize energia, o volume de produção cada vez maior anula esta economia energética.

Por esta razão, Georgescu-Roegen, considerado o precursor da economia ecológica, afirma que a economia não é um sistema fechado, por depender de recursos naturais, produzir resíduos e afetar a quantidade de materiais e energia das futuras gerações, por isto, a utilização e depleção dos recursos naturais, a produção de resíduos e a poluição são o “cerne do problema ecológico da humanidade” (CECHIN; VEIGA, 2010, não paginado).

Deste modo, a economia não pode lidar com o problema do impacto da produção de bens e resíduos sobre as gerações futuras, por se considerar um sistema fechado desconectado do ambiente e da natureza, ignorando em seus modelos matemáticos a situação da natureza a longo ou longuíssimo prazo (CECHIN; VEIGA, 2010, não paginado).

A questão ecológica é também uma questão socioeconômica e de igual peso remete a uma questão de paradigma filosófico, cultural e ético, de modo que não há como se falar em sustentabilidade olvidando-se de questões sociais.

Neste sentido, não existe um único modelo de desenvolvimento sustentável, mas o modelo capaz de enfrentar com novas soluções a crise socioambiental é aquele que parte de gestão democrática da diversidade, com prioridade nas questões sociais, transformando os excluídos e marginalizados em cidadãos (ALMEIDA, 1997, p. 53).

É necessário que a economia seja englobada pela ecologia, porém, “isso só ocorrerá quando a humanidade tiver que se preocupar com a distribuição intertemporal dos escassos recursos terrestres, e não apenas com a alocação de recursos relativamente escassos de uma geração apenas” (CECHIN; VEIGA, 2010, não paginado).

A lei da pirâmide de recursos de Heinberg indica que a necessidade de produção em grande escala anula os esforços de tecnologia limpa ou “verde”, os exemplos dados, são os seguintes: a) a escassez de recursos hídricos leva a criação de obras faraônicas de engenharia, cujos impactos ambientais são maiores; b) a perda de fertilidade dos solos aumenta o uso de fertilizantes e o avanço da fronteira agrícola sobre as florestas; c) a diminuição das reservas de terras-raras chinesas leva a

exploração ambiental para outros países, inclusive o fundo do mar e d) a manipulação genética das plantas em busca de produtividade acarreta o aumento do uso de agrotóxicos, o surgimento de superpragas (MARQUES, 2015, p. 484).

Estes exemplos comprovam a lei da pirâmide de recursos de Heineberg, a qual pode ser enunciada da seguinte forma: “no capitalismo, a escassez crescente de recursos naturais redundando em agravamento do impacto ambiental da atividade econômica” (MARQUES, 2015, p. 484-485).

O terceiro aspecto da insustentabilidade do capitalismo diz respeito à impossibilidade de o Estado se contrapor aos interesses das grandes corporações, a fim de impor uma legislação ambiental. E mesmo se o fizesse, tais medidas ficariam apenas no plano legislativo, pois as empresas conseguem retardar ou tornar ineficazes tais leis diante da protelação.

Neste sentido, Michael Löwy destaca

O problema é que as propostas feitas pelas correntes dominantes da ecologia política europeia são muito insuficientes ou levam a becos sem saída. A sua principal fraqueza é ignorar a conexão necessária entre o produtivismo e o capitalismo, o que leva à ilusão do “capitalismo limpo” ou de reformas capazes de lhe controlar os “excessos” (como, por exemplo as eco-taxas) (LÖWY, 2005, p. 46).

O quarto aspecto refere-se à impossibilidade de se internalizar o custo ambiental, “pois o valor total gerado por sua atividade é, com frequência, menor que o valor econômico do patrimônio da biosfera destruída por essa atividade” (MARQUES, 2015, p. 485).

A busca pela internalização dos custos ambientais não é compatível com a dinâmica capitalista, pois a externalização dos custos faz parte do processo de lucratividade e geração de capital. Neste sentido, o filósofo alemão Robert Kurz explica esta impossibilidade:

Todo o debate sobre o chamado “desenvolvimento sustentável” ignora o caráter do princípio abstrato da valorização e do crescimento, que não possui nenhum senso para as qualidades materiais, ecológicas e sociais e, por isso, é também completamente incapaz de tomá-las em consideração. Absurdo por inteiro é o projeto de querer que a economia industrial contabilize em seus balanços os custos da destruição da natureza que ela tem acumulado. A essência da economia industrial consiste, é claro, justamente no fato de externalizar sistematicamente os custos, que por fim já não podem mais ser pagos por nenhuma instância. Se ela devesse parar com isso, já não seria mais nenhuma economia industrial, e os recursos sociais para o “processo de metabolismo com a natureza” teriam de ser organizados em uma forma qualitativamente diferente. É uma ilusão que a economia industrial deva renegar seu próprio princípio. O lobo não vira vegetariano, e o capitalismo não vira uma associação para a proteção da natureza e para a filantropia (KURZ, 2002, não paginado).

Ademais, se a internalização fosse levada a efeito inviabilizaria a comercialização do produto, devido ao seu alto custo e conseqüentemente sua própria produção. Por exemplo, se o agronegócio brasileiro internalizasse os custos ambientais da degradação dos solos e recursos hídricos, da diminuição da biodiversidade, certamente, o produto não seria tão rentável (MARQUES, 2015, p. 486).

Embora a maioria dos doutrinadores ambientais nos países ricos do mundo ainda se esquivem de um confronto direto com o capitalismo e busquem formas de se esverdear e humanizar o capitalismo, por exemplo, com a internalização dos custos ambientais e sociais, o certo é que

As contradições e complexidades de realmente implementar uma nova maneira de precificar commodities, em um sistema no qual o lucro é o único deus e poder está nas mãos de pessoas que não têm interesse em fazer isso, torna tudo isso uma tarefa insuperável. Como David Harvey disse: "Se o capitalismo for forçado a internalizar" todos os custos sociais e ambientais que gera "vai sair do negócio. Essa é a verdade simples" (MAGOFF; FOSTER, 2011, p. 97) (tradução nossa)

Vale destacar que há um problema técnico: muitos dos danos ambientais são acumulativos no tempo, ou seja, são danos futuros, outros são insuscetíveis de cálculo como a perda da biodiversidade, a quantidade de plásticos nos oceanos, o número de espécimes da fauna mortos por plásticos, o número de pessoas mortas ou sofrendo com câncer em virtude de agrotóxicos.

Contudo, a própria lógica do princípio do poluidor-pagador está em se buscar a internalização dos custos ambientais no processo produtivo, como se o fato de o consumidor final pagar a mais pelo produto ou serviço fosse resolver o cerne da exploração capitalista da natureza.

Outra forma de compensar os danos ambientais é a adoção de mecanismos de redução de emissões, por exemplo, o REDD+ (Redução de Emissões provenientes do Desmatamento e da Degradação florestal mais conservação de estoques de carbono florestal, manejo sustentável de florestas e aumento de estoques de carbono florestal), contudo, estes esquemas de comercialização não oferecem incentivos para uma transição tecnológica de longo prazo, mas apenas ganhos financeiros imediatos, regidos pelo predomínio do valor de troca sobre o valor de uso (CUNHA, 2015, p. 91).

O quinto fator de insustentabilidade do capitalismo, relacionado aos investimentos em lobbies e em publicidade, indica que a real preocupação das grandes empresas a respeito da sustentabilidade decorre da imagem da empresa, e não com o meio ambiente. Assim, as medidas a serem tomadas são a criação de lobbies

e investimento em publicidade, o que está longe da verdadeira preocupação com a natureza e com as presentes e futuras gerações.

Por exemplo, o agronegócio investe fortemente em campanhas publicitárias para se apresentar à sociedade como fonte de riqueza para o país, de modernização e desenvolvimento, atraindo deste modo a simpatia do público. Também se apropriou da linguagem dos movimentos sociais, como forma de esvaziar o sentido, necessidade e utilidade destes movimentos, enfraquecendo-os perante a sociedade.

Neste sentido,

Ainda que a reforma agrária continue sendo combatida com balas, falta de recursos e criminalização, hoje o que se coloca em questão é a necessidade da sua existência. O agronegócio se apropriou da linguagem dos movimentos sociais e hoje incorpora todas as “promessas” que a reforma agrária carregava: não deixar a terra ociosa, produzir comida, cuidar do meio ambiente, integração campo e cidade, cultura e inclusão social (CHÃ, 2018, p. 185).

Próxima a esta lógica, o último aspecto da insustentabilidade do capitalismo diz respeito aos investimentos em censura e em campanhas publicitárias de desinformação. Estas táticas são antigas, Rachel Carson pode ser lembrada como exemplo de pesquisadora que teve seus estudos científicos contra o DDT desautorizados por “estudos” financiados pelas próprias indústrias de agrotóxicos.

Por isto, é fácil compreender o fato de as grandes corporações investirem mais em *lobbies* e campanhas publicitárias de desinformação do que em ações em prol de sustentabilidade, as quais são mais ações de marketing do que efetivamente ambientais (MARQUES, 2015, p. 488).

Os impactos negativos da exploração capitalista sobre o meio ambiente, são transformados pelos meios de comunicação em crescimento econômico e melhoria do bem-estar social, de forma que é mais fácil questionar a existência do planeta – e as alternativas para se colonizar outros planetas – do que a possibilidade de superação do sistema econômico capitalista (ALTVATER, 2018, p. 79).

De acordo com os professores franceses, François Chesnais e Claude Serfati, “na esfera do ambiente natural, o capital representa uma barreira, ou, mais exatamente, uma ameaça premente *para a humanidade* – e, no imediato, para certas parcelas específicas dessa -, *mas não para o capital em si*” (CHESNAIS; SERFATI, 2003, p. 42).

Portanto, é mais fácil se adaptar a um quadro nefasto de devastação ou conviver com a extinção de determinados grupos ou populações de animais humanos

e não humanos do que o capital ser substituído universalmente em virtude das catástrofes ecológicas.

Isto porque “a insustentabilidade é constitutiva do capitalismo” (MARQUES, 2015, p. 597), não há como ter sustentabilidade diante de uma ordem jurídica que garante os interesses político-econômicos de uma pequena classe de pessoas em detrimento do bem-estar e dignidade, garantindo, ainda, que a primeira explore a segunda, para garantir a reprodução do capital (MARQUES, 2015, p. 597), em prejuízo da natureza e do equilíbrio ecológico do planeta.

Por isto, o capitalismo pode ser definido como um sistema de desenvolvimento insustentável, as razões podem ser encontradas na obra de Marx que pode ser chamada de crítica da economia política do desenvolvimento insustentável (FOSTER; CLARK; YORK, 2010, p. 430).

Cumprindo indagar se o desenvolvimento sustentável será possível via reformas do capitalismo. Por exemplo, muitos órgãos ambientais oficiais ainda advogam a tese do controle de natalidade para aliviar a pressão sobre os recursos naturais, mas imagine-se, hipoteticamente, a população do planeta é reduzida pela metade, os problemas ambientais estariam resolvidos? E o que aconteceria em dois ou três meses depois, se for mantido o mesmo modo de produção? (PELIZZOLI, 1999, p. 104).

Aliás, indaga-se o próprio conteúdo do termo desenvolvimento sustentável, seu teor e sua abrangência, se é algo inerente ao capitalismo ou se é possível usá-lo na superação do capital.

Contudo,

A negação do termo desenvolvimento sustentável exige, ainda, esforços teóricos para a conceituação de um novo termo compatível com os anseios da crítica marxista. Identifica-se, igualmente, a possibilidade de ressignificação do termo associando-o a um novo modo de produção, superior ao capitalismo, mais ético, ecológico e voltado à superação das necessidades humanas e que respeite a simbiose metabólica entre homem e natureza. Tais esforços são vistos em Mészáros (2001) ao utilizar-se, por exemplo, do conceito “igualdade substantiva” e em Löwy (2005) como ecosocialismo e ecomarxismo (FREITAS; NÉLSIS; NUNES, 2012, p. 48).

Para sanar e superar a crise ecológica são necessárias alternativas fora do capitalismo, ou seja, medidas que rompam com a estrutura social e econômica engessadas, por exemplo, através de um sistema social alternativo construído coletivamente e democraticamente, com enfrentamento das questões fundamentais pela ciência e filosofia calcadas em novas estruturas de saber (AZEVEDO, 2008, p.

79), pois “não se pode sair da crise ambiental sem sair da crise do capitalismo; ou melhor, sem sair do capitalismo em crise” (SILVA, 2013, p. 129).

Neste sentido,

Uma reorganização de conjunto do modo de produção e de consumo é necessária, fundada em critérios exteriores ao mercado capitalista: as necessidades reais da população (não necessariamente “pagáveis”) e a preservação do meio ambiente. Em outras palavras, uma economia de transição para o socialismo, “re-inserida” (como diria Karl Polanyi) no meio ambiente social, e natural, porque fundada na escolha democrática das prioridades e dos investimentos pela própria população – e não pelas “leis do mercado” ou por um politburo onisciente (LÖWY, 2005, p. 52-53).

Esta transição para uma sociedade não capitalista é articulada sob a forma do chamado ecossocialismo, uma corrente de pensamento e de ação ecológica que faz suas aquisições fundamentais do marxismo, sem as antigas ideias produtivistas (LÖWY, 2005, p. 47), que poluiu o pensamento socialista no século passado.

A ideia de ecossocialismo, de acordo com Michael Löwy, implica uma radicalização da ruptura com a civilização material capitalista, pauta-se no reconhecimento de que as reformas capitalistas não são aptas à solução da crise ambiental e coloca-se como um conjunto de medidas sociais e ecológicas para construção de uma nova sociedade em um novo modo de produção não capitalista.

A utopia revolucionária de um socialismo verde ou de um comunismo solar não significa que não devamos agir desde agora. Não ter ilusões sobre a possibilidade de “ecologizar” o capitalismo não quer dizer que não possamos empreender o combate pelas reformas imediatas (LÖWY, 2005, p. 47).

O retorno ao marxismo clássico “com toda certeza é rigorosamente menos utópico do que pensar que o capitalismo pode oferecer – forçado ou não – qualquer saída para a crise ambiental” (DANTAS, 2012, p. 37).

No ecossocialismo as questões políticas, sociais e econômicas são decididas a partir da consideração da variável ambiental – da mesma forma que o Estado de Direito Ambiental almeja – de modo que haja um planejamento democrático local e nacional para a definição de quais produtos deverão ser subvencionados ou até mesmo distribuídos gratuitamente; quais opções energéticas deverão ser seguidas; como reorganizar o sistema de transportes, em função de critérios sociais e ecológicos e quais medidas devem ser tomadas para recuperação ambiental dos danos produzidos pelo capitalismo (LÖWY, 2005, p. 52-53).

O capitalismo se assenta sobre a acumulação e o crescimento constante da produção, contudo, tal lógica é inconciliável com a sustentabilidade, tendo em vista que a natureza é composta por elementos limitados, com um potencial limitado de regeneração.

Neste sentido, Kohei Saito destaca a insustentabilidade do capitalismo:

De acordo com a opinião popular de que a produção sustentável é possível com base em mecanismos de mercado, a teoria do valor de Marx também demonstra de maneira convincente que o capital contradiz a limitação fundamental das forças e recursos naturais por seu impulso à autovalorização infinita. Essa é a contradição central do modo de produção capitalista, e a análise de Marx visa discernir os limites desse impulso incomensurável para a acumulação de capital dentro de um mundo material (SAITO, 2017, p. 259) (tradução nossa).

É imprescindível que a lógica produtiva, acumulativa e exploratória seja revista e alterada, pois o capitalismo é incompatível com o equilíbrio ecológico e a preservação da natureza, sendo necessária uma nova forma de organização social e produtiva que seja sustentável ambientalmente, economicamente e socialmente.

Em suma, é preciso uma mudança de rumo. Além de um forte decrescimento, é urgente diminuir o grau de desigualdade existente entre e dentro dos países. A humanidade precisa continuar reduzindo a pobreza, mas deve se focar mais na diminuição das desigualdades sociais e menos no crescimento quantitativo da economia. O crescimento deve também ficar contido dentro das fronteiras planetárias, sem comprometer a biocapacidade da Terra e a biodiversidade das espécies. O “sistema de produção e consumo hegemônico” (capitalista ou socialista) não consegue ser, ao mesmo tempo, socialmente justo e ambientalmente sustentável. Por isso, é impossível que esse modelo, tal como o conhecemos, mantenha de pé as três bases do tripé da sustentabilidade, que na verdade se transformou em um trilema (MARTINE; ALVES, 2015, p. 456).

Não é possível um modelo de produção que gere pobreza, desigualdade social e um padrão de produção que consuma além dos limites do planeta, seja considerado sustentável e não há como ter um desenvolvimento sustentável sem uma forma de produção sustentável, da mesma maneira que não há como se ter um desenvolvimento sustentável com um desenvolvimento rural insustentável.

Por fim, importante consignar as críticas que apontam o desenvolvimento sustentável como uma estratégia de reprodução do capitalismo, sob um discurso universalista de futuro comum (SILVA, 2009, p. 65), o qual não aponta modelos, nem formas, nem crítica a exploração capitalista, pelo contrário, busca-se formas conciliatórias de promover o inconciliável: proteção à natureza e crescimento econômico.

3 AS CONTRADIÇÕES ENTRE CAPITALISMO E NATUREZA

A segunda contradição do capitalismo apresentada por James O'Connor, em 1988, no primeiro número da revista por ele fundada - *Capitalism, Nature, Socia-*

lism: A Journal of Socialist Ecology -, diz respeito às condições naturais de produção, aos custos de produção e a relação entre produção e natureza, o que forneceu a base conceitual e crítica para que os ecomarxistas teorizassem sobre a relação contraditória entre capital e meio ambiente, a partir da obra de Marx.

James O'Connor apresenta as barreiras impostas pela natureza ao crescimento econômico como a segunda contradição do capitalismo. A primeira contradição reside na relação capital-trabalho, que, para O'Connor, estaria superada diante da importância e gravidade desta segunda contradição (HARVEY, 2013, p. 308).

A primeira contradição do capitalismo é trabalhada por Marx na análise da exploração do trabalho, expressando o poder social e político do capital sobre o trabalho e a tendência constante de crise do capital diante da superprodução. Assim, “a primeira contradição do capitalismo é interna ao sistema; não tem nada a ver com as condições de produção, sejam elas interpretadas economicamente ou em termos sociopolíticos” (O'CONNOR, 2001, p. 13) (tradução nossa).

Contudo, não se pode perder de vista que o próprio Marx, já advertia para a exploração da natureza pela sociedade capitalista:

A burguesia, em seu domínio de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais do que todas as gerações passadas em seu conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX; ENGELS, 2010, p. 44).

Para John Bellamy Foster, a primeira contradição do capital pode ser chamada de lei geral absoluta da acumulação capitalista e a segunda contradição de lei geral absoluta da degradação ambiental sob o capitalismo (FOSTER, 1993, p. 167).

A teoria da segunda contradição revela o caráter autodestrutivo do capitalismo em sua relação com o meio ambiente, “é uma apropriação autodestrutiva, dado que o capital avança na exploração e degradação do meio ambiente, até de frontar-se com limites físicos por ele mesmo criados” (MONTIBELLER-FILHO, 2000, p. 121).

Para ilustrar tal situação, podem ser elencados os casos de apropriação gratuita de recursos hídricos; o processo de desertificação dos solos, na agricultura moderna; a extinção de espécies de flora e fauna em virtude do avanço da fronteira

agrícola; a mineração e seus impactos socioambientais, são alguns exemplos de formas com que o capitalismo usa a natureza no processo produtivo destruindo-a e gerando graves danos sociais e ambientais, os quais, inclusive impactarão no processo produtivo.

No capitalismo os elementos da natureza passam a ser tratados como “recursos naturais”, ou seja, sob uma valoração econômica dentro da cadeia produtiva, de modo que sirvam à redução dos custos de produção e a favoreçam o incremento do lucro pelo capitalista (QUINTANA; HACON, 2011, p. 442).

A segunda contradição do capitalismo envolve a relação entre sociedade capitalista e natureza, de modo que não há como haver uma verdadeira política de preservação da natureza num modo de produção que parte da exploração ilimitada dos recursos naturais.

Assim, a causa desta segunda contradição “é o uso e a apropriação autodestrutiva da força de trabalho, do espaço e da natureza externa, o ambiente. A crise atual da saúde, da instrução e da família, a crise urbana e a ecológica exemplificam esta autodestrutividade” (O’CONNOR, 1993, p. 41).

A teoria da segunda contradição “conduz a conclusão de que os preceitos de equidade social, econômica e ambiental, sincrônica e diacrônica, inerentes ao paradigma do desenvolvimento sustentável são inatingíveis no sistema capitalista” (O’CONNOR, 1993, p. 131), haja vista que sua forma de produzir está calcada na exploração e esgotamento da natureza e na geração de custos sociais.

Marx foi um dos primeiros pensadores a expor a relação metabólica existente ente seres humanos e natureza, destacando que o avanço do capitalismo e da produção agrícola em alta escala rompem com este metabolismo, o que ele chamou de ruptura metabólica.

Neste sentido,

Não é a unidade do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico, mas a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital (MARX, 2011, p. 401).

A ruptura metabólica, portanto, indica o rompimento da relação entre natureza e sociedade capitalista através da alienação do trabalho e da própria natureza (FOSTER, 2014, p. 222), cuja troca energética entre seres humanos e natureza deixa de ser exercida diretamente pelas pessoas, passando a ser intermediada pela indústria de exploração agrícola, o que coloca em risco a capacidade produtiva dos

solos, análise já feita por Marx ao apontar sobre a necessidade de se proteger a terra para as presentes e futuras gerações e não apenas sob o prisma da propriedade privada (MARX, 2013, p. 836).

Por esta razão é necessário repensar novas formas sociais e de produção, para além do capitalismo, superando a contradição entre exploração capitalista e equilíbrio ecológico, o que mostra o Estado de Direito Ambiental mais como sonho do que realidade. O ecossocialismo busca aproximar as perspectivas de luta contra a exploração do trabalho com a luta em defesa do meio ambiente, superando a segunda contradição do capitalismo.

Deste modo, a questão ecológica se coloca como o grande desafio para a renovação do pensamento marxista no século XXI e para a abertura do caminho para o socialismo, através da satisfação das necessidades sociais, a redução da jornada de trabalho e a orientação do progresso compatível com o equilíbrio ecológico (LÖWY, 2005, p. 38-39).

O ecossocialismo basicamente busca a construção de uma nova sociedade pautada no controle democrático, na igualdade social, no predomínio do valor de uso sobre o valor de troca, na propriedade coletiva dos meios de produção, no planejamento democrático que permita a sociedade e às pessoas decidirem o próprio destino, através da escolha do que e como produzir (LÖWY, 2009, p. 36).

Destarte, implica uma crítica profunda e radical das experiências e das concepções tecnocráticas, burocráticas e não ecológicas de construção do socialismo, além de uma reflexão crítica sobre a tradição marxista sobre a questão do meio ambiente (LÖWY, 2013, p. 82), almeja a organização da produção de acordo com as necessidades sociais e a capacidade da natureza, permitindo que as pessoas possam se tornar sujeitos ativos de suas próprias vidas e em harmonia com o ambiente em que vivem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Estado de direito ambiental, por mais bem-intencionado que seja em defender o meio ambiente, possui limites de atuação restritos aos quadrantes do capitalismo, sendo que as verdadeiras medidas em defesa do meio ambiente – aquelas que buscam a reparação da falha metabólica – exigem a superação do capitalismo.

Um Estado de direito ambiental se pauta em um modelo de desenvolvimento sustentável, mas no capitalismo não há sustentabilidade, tendo em vista a necessidade de crescimento ilimitado, a exploração dos seres humanos e da natureza, a mercantilização da natureza sob o valor de troca, o uso ilimitado da terra em busca de lucro são exemplos de sua insustentabilidade.

Contudo, ter em mente os limites da efetividade da proteção ambiental no capitalismo não significa abandonar todo e qualquer projeto de proteção ambiental, mas se deve ter em mente que um Estado capitalista ambiental não é a solução para a crise ambiental, mas apenas um caminho provisório e paliativo, que não pode ser desprezado, dado a gravidade dos problemas ambientais.

Para merecer a adjetivação de sustentabilidade, é necessário interligar aspectos econômicos, sociais e ambientais, de modo que não é possível um desenvolvimento sustentável com desigualdade social, miséria e exaurimento dos recursos naturais.

Porém, no capitalismo é necessária a existência de grupos marginalizados e sem trabalho, conhecidos como exército industrial de reserva e lumpemproletariado, com a finalidade de regular o valor da mão-de-obra, em um patamar que garanta a lucratividade por parte dos detentores dos meios de produção.

Destarte, a sustentabilidade em sua tripla dimensão não se mostra possível no capitalismo, pois ele se mantém através de um processo dinâmico de acumulação, o qual é portador de crises e colapsos, tendo em vista que o crescimento capitalista independente das necessidades humanas é guiado pelas mistificações fetichistas, de modo que a busca incessante de crescimento e produtividade é incompatível com o objetivo de sustentabilidade.

A vocação capitalista para a produção ilimitada esgota os bens naturais e explora o trabalho humano, tornando este modo de produção insustentável, por não promover justiça social, dignidade aos trabalhadores e preservação do equilíbrio ecológico dos ecossistemas.

Portanto, não é possível que um modelo de produção que gere pobreza, desigualdade social e um padrão de produção que consuma além dos limites do planeta, seja considerado sustentável. Do mesmo modo, não é possível se ter um desenvolvimento sustentável com uma forma de produção insustentável, logo, a produção agrícola capitalista, diante de todos os problemas ambientais causados, não é sustentável.

Para solucionar a crise ecológica são necessárias alternativas fora do capitalismo, que rompam com a estrutura social e econômica engessadas, por exemplo, através de um sistema social alternativo construído coletivamente e democraticamente, que possa representar a liberação do pensamento e a experiências de novas formas organizacionais que superem as contradições inerentes a exploração capitalista da sociedade e da natureza.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Jalcione. Da ideologia do progresso à idéia de desenvolvimento (rural) sustentável. In: ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander (org.). *Reconstruindo a agricultura: ideias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- ALTVATER, Elmar. Crítica da economia política na praia de plástico e o fetiche do capital no Antropoceno. *Margem Esquerda: Revista da Boitempo*, São Paulo, n. 31, p. 69-84, 2018.
- AMADO, Frederico. *Direito ambiental*. 10. ed. Salvador: JusPodivm, 2019.
- ANDRIOLI, Antônio Inácio. A atualidade de Marx para o debate sobre tecnologia e meio ambiente. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 27, p. 11-25, 2008.
- ARAGÃO, Alexandra. O Estado de Direito Ecológico no antropoceno e os limites do planeta. In: LEITE, José Rubens Morato; DINNEBIER, Flávia França. *Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza*. São Paulo: Instituto O direito por um Planeta Verde, 2017.
- AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Ecocivilização: ambiente e direito no limiar da vida*. 2. ed. São Paulo: RT, 2008.
- BENJAMIN, Antônio Herman de Vasconcellos e. O Estado teatral e a implementação do direito ambiental. *Direito, água e vida*. v. 1, [s. l.]: 2010, p. 7. Disponível em: https://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/30604/Estado_Teatral_Implementa%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 02 ago. 2020.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal (pleno). *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4901*. Relator: Min. Celso de Mello, 28 de fevereiro de 2018. Brasília: Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/VotoMinistroCMADI4.901DF.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2019.
- CAMARGO, Ana Luiza de Brasil. *Desenvolvimento sustentável: dimensões e desafios*. Campinas: Papirus, 2003.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Estado constitucional ecológico e democracia sustentada. In: FERREIRA, Helene Sivini; LEITE, José Rubens Morato (org.). *Estado de direito ambiental: tendências, aspectos constitucionais e diagnósticos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Direito Constitucional ambiental português e da União Europeia. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (org.). *Direito Constitucional Ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2007.

CAPRA, Fritjof. *Ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CHÃ, Ana Manuela. *Agronegócio e indústria cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

CHESNAIS, François; SERFATI, Claude. “Ecologia” e condições físicas da reprodução social: alguns fios condutores marxistas. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 16, p. 39-75, 2003.

CECHIN, Andrei Domingues & VEIGA, José Eli da. A economia ecológica e evolucionária de Georgescu-Roegen. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 30, n. 3, jul./set. 2010. Não paginado.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1991.

CUNHA, Daniel. O Antropoceno como fetichismo. *Revista Continentes*, Seropédica, ano 4, n. 6, p. 83-102, 2015.

DANTAS, Gilson. *Natureza atormentada, marxismo e classe trabalhadora*. 2. ed. Brasília: Centelha Cultural, 2012.

FOLADORI, Guillermo. Avanços e limites da sustentabilidade social. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, Curitiba, n. 102, p. 103-113, jan./jun. 2002.

FOLADORI, Guillermo. Marxismo e meio ambiente. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 25, p. 82-92, abr. 1999.

FOSTER, John Bellamy. La ley general absoluta de la degradacion ambiental en el capitalismo. *Ecología Política*, Barcelona, n. 4, p. 167-169, 1993.

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett; YORK, Richard. *The ecological rift: capitalism's war on the Earth*. New York: Monthly Review Press, 2010.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FOSTER, John Bellamy. Marxismo e Ecologia: fontes comuns de uma Grande Transição. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 35, p. 80-97, jul./dez. 2015.

FREITAS, Rosana de Carvalho Martinelli; NÉLSIS, Camila Magalhães; NUNES, Leticia Soares. A crítica marxista ao desenvolvimento (in)sustentável. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 41-51, jan./jun. 2012.

HARVEY, David. *Para entender o capital: livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

KRELL, Andreas J. O Estado ambiental como princípio estrutural da Constituição brasileira. In: LEITE, José Rubens Morato; DINNEBIER, Flávia França. *Estado de Direito*

Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza. São Paulo: Instituto O direito por um Planeta Verde, 2017.

KURZ, Robert. O desenvolvimento insustentável da natureza. *O Beco*, [s. l.], out. 2002. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz108.htm>. Acesso em: 22 maio 2020. Não paginado.

LÖWY, Michael. Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista. *Caderno CRH*, Salvador, v. 26, n. 67, p. 79-86, jan./abr. 2013.

LÖWY, Michael. Ecossocialismo e planejamento democrático. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 28, p. 35-50, 2009.

LÖWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

MAGOFF, Fred; FOSTER, John Bellamy. *What every environmentalist needs to know about capitalism: a citizen's guide to capitalism and the environment*. New York: Montly Review Press, 2011.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *O desafio do desenvolvimento sustentável e a cultura da igualdade substantiva*. Texto lido na conferência da Cúpula dos Parlamentares Latino-Americanos. Caracas, 2001. Disponível em: https://resistir.info/mreview/desenvolvimento_sustentavel.html. Acesso em: 18 jun. 2020. Não paginado.

MÉSZÁROS, István. A única economia possível. *Resistir.info*, [s. l.]: [20-?]. Disponível em: http://resistir.info/meszaros/only_viable_economy_p.html. Acesso em: 02 jun. 2020. Não paginado.

MARTINE, George; ALVES, José Eustáquio Diniz. Economia, sociedade e meio ambiente no século 21: tripé ou trilema da sustentabilidade? *Revista brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 3, p. 433-460, 2015.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Unicamp, 2015.

MONTIBELLER-FILHO, Gilberto. Ecomarxismo e capitalismo. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 28, p. 107-132, out. 2000.

O'CONNOR, James. Capitalismo e meio ambiente. *Novos Rumos*, Marília, v. 21, n. 8, p. 40-43, 1993.

O'CONNOR, James. *Causas naturales*: Ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI Editores, 2001.

OXFAM. *Uma economia para os 99%*. Documento informativo: Relatório Davos (2017). 16 jan. 2017. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacoes/uma-economia-para-os-99>. Acesso em: 20 jul. 2020.

PACHECO, Cláudio Gonçalves. As desventuras de um Estado de Direito Ambiental. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 52, n. 205, p. 297-317, jan./mar. 2015.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

QUINTANA, Ana Carolina; HACON, Vanessa. O desenvolvimento do capitalismo e a crise ambiental. *O Social em Questão*, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 25/26, p. 427-444, 2011.

SAITO, Kohei. *Capital, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press, 2017.

SHIVA, Vandana. *Guerras por água: privatização, poluição e lucro*. São Paulo: Radical Livros, 2006.

SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. Crise ecológica e crise(s) do capitalismo: o suporte da teoria marxista para a explicação da crise ambiental. *Revista Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 115-132, jan./jun. 2013.

SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. *Desenvolvimento (sustentável) no Brasil de Lula: uma abordagem jurídico-ambiental*. Santa Cruz do Sul, 2009.

A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth

The reconstructive turn in Axel Honneth's critical theory

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID22566

Ranieri Rodrigues Garcia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

 0000-0001-9028-8324

ranieri.rg@gmail.com

Resumo: Os desenvolvimentos metodológicos recentes da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth vêm sendo objeto de controvérsias nos últimos anos. O foco principal de tais discussões está na mudança feita pelo autor de um método de crítica das relações intersubjetivas, encontradas em *Luta por reconhecimento* (1992), em direção à uma crítica da racionalidade das instituições sociais, presente em *O direito da liberdade* (2011). Tal transformação é característica da adesão pelo autor a um paradigma reconstrutivo de crítica social. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é expor as principais alterações na teoria de Honneth, a partir da década de 2000, que conduziram o autor a reelaborar suas premissas de método em torno da reconstrução normativa.

Palavras-chave: Teoria Crítica da Sociedade; Reconhecimento; Reconstrução; Axel Honneth

Abstract: Recent methodological developments in Axel Honneth's critical theory of society have been subject of controversy in last years. The main focus of such discussions is on the change made by the author for a method of a critique of intersubjective relations, found in *The Struggle for Recognition* (1992), towards a critique of rationality of the social institutions, present in *Freedom's Right* (2011). Such transformation is characteristic of the author's consent to a reconstructive paradigm of social criticism. In this sense, the objective of this article is to expose the main changes in Honneth's theory, starting in the 2000s, which led the author to reframe his method premises into normative reconstruction.

Keywords: Critical Theory of Society; Recognition; Reconstruction; Axel Honneth

INTRODUÇÃO

Em um colóquio realizado na cidade de Jyväskylä no ano de 2002, na Finlândia, Axel Honneth foi confrontado por diversos pesquisadores acerca dos pressupostos conceituais e metodológicos de sua teoria na versão de sua obra até então mais conhecida, *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (1992). O debate, publicado posteriormente na revista *Inquiry*, contou com uma réplica do autor ao final, onde ele traça novos parâmetros de sua teoria

do reconhecimento. De certo modo, sua resposta consolida uma “virada reconstrutiva” no método em que ele fundamenta sua concepção de reconhecimento. Apesar de já ter utilizado este jargão nas *Spinoza Lectures* realizadas na Universidade de Amsterdam em 1995 – publicado posteriormente como *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel* (2001) –, é somente após este debate em 2002 que Honneth confere uma nova dimensão para sua teoria do reconhecimento. Tal discussão torna-se tão relevante para o autor que sua réplica aos pesquisadores fora ligeiramente modificada e incluída como posfácio à nova edição alemã de *Luta por reconhecimento*, em 2003.

Dentre todas as objeções, as considerações levantadas por Antti Kauppinen acerca dos problemas metodológicos enfrentados pelo autor merecem destaque. Ele situa Honneth junto à Jürgen Habermas como um representante da tradição crítica que intui o modelo reconstrutivo em uma concepção exigente de crítica reconstrutiva interna. Kauppinen levanta questionamentos ao modelo crítico de *Luta por reconhecimento* por adquirir contornos intersubjetivos, cujo objeto é vinculado ao reconhecimento como um viabilizador da autorrealização individual. Sua acusação é de que existe uma dependência excessiva de uma contextualização de valores normativos, o que poderia recair em uma espécie de comunitarismo. Por outro lado, a crítica interna reconstrutiva de Honneth se dirige à contradição entre normas incorporadas em sua expressividade prática e suas práticas explícitas (Kauppinen, 2002, p. 484). Essa noção corrobora uma exigência normativa robusta para uma transcendência intramundana própria de uma teoria crítica da sociedade.

Este problema fez com que Honneth considerasse sua teoria do reconhecimento aberta a determinadas contingências. De fato, ele assume que as críticas de Kauppinen acerca da normatividade social implícita confere um caráter de imanência em sua teoria crítica, na qual as condições de realização das normas de reconhecimento recíproco possuem um conteúdo historicamente justificado. A ideia de reconstrução antes pensada de modo mais ou menos latente vai adquirir um sentido central no pensamento de Honneth, uma vez que ele agora visualiza uma noção de crítica imanente ligada a um sentido normativo institucional. Seu método passa a ter um objetivo claro de explicitar as normas de reconhecimento recíproco não mais em um caráter contingente, mas sim preenchidas de um conteúdo historicamente adquirido e fundamentado. Nas palavras de Honneth: “a crítica baseia-se em normas de reconhecimento que ela

deve explicitar através de uma forma de reconstrução, porque a validade dessas normas tem um caráter de conhecimento implícito” (Honneth, 2002, p. 515).

Observadas estas considerações, o presente artigo tem como objetivo expor as passagens mais relevantes sobre a elaboração do método da reconstrução normativa por Honneth partindo das considerações em “Grounding recognition: A Rejoinder to Critical Questions” (2002) até sua versão em *O direito da liberdade: fundamentos para uma eticidade democrática* (2011). Em primeiro lugar, analisamos os motivos da descentralização dos pressupostos eminentemente intersubjetivos do jovem Hegel em direção à *Filosofia do direito* e a rejeição do naturalismo psicológico de George Herbert Mead na fundamentação pós-metafísica do reconhecimento é o horizonte de Honneth para sua compreensão de crítica reconstrutiva. Em razão desse deslocamento, na sequência argumentamos que o entendimento da normatividade do reconhecimento passa a estar em consonância a uma percepção historicamente situada e constitutiva das esferas de liberdade institucionalizadas na modernidade. Como resultado, o método da reconstrução normativa adquire os contornos de uma crítica imanente das esferas de ação de reconhecimento recíproco, cujos pressupostos buscam dar conta de uma teoria da justiça socialmente fundamentada. Por fim, buscamos resumir as principais mudanças esboçadas na teoria de Honneth com a sua adesão à crítica reconstrutiva, procurando avaliar os pontos positivos e negativos das intenções do autor.

RECONHECIMENTO COMO TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE

Em sua obra *Luta por reconhecimento*, Honneth busca apresentar um modelo de teoria crítica baseada em uma dinâmica social do desrespeito na qual os indivíduos carregam uma motivação para o engajamento em um conflito intersubjetivo. Essas pretensões de caráter moral adquirem força para o desenvolvimento e o progresso normativo das relações sociais baseadas em uma concepção de vida boa. No limite dessa abordagem, Honneth recorre à filosofia do jovem Hegel e à psicologia social de Mead para empreender sua investigação sobre as bases morais de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento recíproco. Com o objetivo de traçar uma fundamentação normativa para além do agir comunicativo de Habermas, o fato pré-teórico do reconhecimento busca uma forma de superação da negatividade presente nas relações sociais e uma afirmação positiva na constituição das identidades pessoais e coletivas. A categoria do reconhecimento toma nesta obra uma caracterização de “condição

necessária da socialização humana” (Honneth, 2003a, p. 119), onde precisam estar presentes os potenciais morais que dão origem às motivações dos conflitos sociais. Como forma de “atualização”¹ da filosofia hegeliana sob critérios pós-metafísicos, Honneth recorre à psicologia meadiana para preencher os requisitos necessários de fundamentação do que ele chamou de uma “fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento” (Honneth, 2003a, p. 121).

Em linhas gerais, Honneth esclarece que Mead forneceria uma explicação geral acerca de uma formação da autoconsciência dos indivíduos no interior de uma compreensão naturalizada sobre a precedência de um “Eu” em comparação com um “Me”, de onde se pode extrair um conteúdo normativo que o sujeito estabelece na interação social. De fato, ele esclarece que essa tensão entre o “Me” como uma assimilação cognitiva de um objeto que forma a autoimagem do indivíduo e o “Eu” como uma instância prática e pouco reflexiva precedente a esta consciência presente no “Me” adquire contornos normativos quando essa autoimagem cognitiva assume também uma autoimagem prática. Isto é, “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo” (Honneth, 2003a, p. 133). Este padrão estipulado por Mead forneceria uma base normativa para a estrutura intersubjetiva do reconhecimento em uma concepção de eticidade formal constitutiva da identidade pessoal para Honneth, procurando afastar os pressupostos metafísicos do reconhecimento de Hegel.

Além disso, Honneth expõe que sua teoria está ligada a uma estrutura de ação comunicativa habermasiana, embora ele esclareça que ela tenha uma abertura voltada para uma concepção antropológica. Ele explica que seu “modelo afirma uma estreita ligação entre os tipos de violação dos pressupostos normativos da interação social e as experiências morais que os sujeitos têm na sua comunicação cotidiana” (Honneth, 2007a, p. 72). Com isso, os objetivos de Honneth para uma superação de um déficit sociológico da teoria crítica estariam

1 Segundo Marcos Nobre (2012), a reconstrução em Honneth é operada em dois níveis: o primeiro, denominado de “presentificação” tem um caráter histórico de situar a teoria em um contexto pós-metafísico e observar os problemas desta em sua estrutura. O segundo nível é subdividido em dois: a “atualização”, que teria um caráter sistemático no uso de mediadores teóricos para suprimir suas lacunas detectadas na presentificação. Por fim, a “reatualização” complementa o modelo de “atualização” diante de componentes teóricos que se tornaram, de certo modo, obsoletos para os propósitos críticos e exige um esforço reconstrutivo mais robusto. Essa diferença entre “atualização” e “reatualização” no modelo crítico de Honneth desapareceria quando este elabora de modo melhor acabado o método da reconstrução normativa que englobaria ambos em uma categoria de “atualização” presente em *O direito da liberdade*.

postos nos termos de uma “virada intersubjetiva”,² para além de uma dita insuficiência na análise comunicativa da sociedade ligada a critérios puramente habermasianos como modo de superação das estruturas de dominação.

Com a elaboração de *Sufrimento de Indeterminação*, Honneth começa a dar um direcionamento teórico em torno do Hegel da *Filosofia do Direito*. Esse entendimento se encontra precisamente diante de uma observação do que ele chamou de “reatualização” do pensamento de Hegel sobre uma compreensão moral das práticas sociais racionalmente institucionalizadas. Honneth faz aqui uma remissão às esferas da eticidade na *Filosofia do Direito* como centrais em sua teoria da justiça, uma vez que esta se apresenta como uma complementaridade entre a autonomia individual e a realidade efetiva³. Situando essa estrutura institucional no âmbito da filosofia hegeliana tardia, Honneth entende que as pretensões racionais do reconhecimento são guiadas para a realização da liberdade intersubjetiva de um ponto de vista social.

Deste modo as esferas da eticidade hegeliana da família, da sociedade civil e do Estado não são vistas como um padrão ideal, mas como um diagnóstico de tempo cuja concretização normativa na sociedade moderna só pode ser percebida em um aspecto reconstrutivo das próprias relações de reconhecimento que se tornaram práticas sociais reflexivas. Segundo o autor, as expectativas morais dos sujeitos não estão ligadas a uma intersubjetividade “vazia”, mas repleta de conteúdos presentes sob formas institucionalizadas do reconhecimento:

Para poder sublinhar a diferença com o construtivismo de tradição kantiana, talvez o procedimento hegeliano tenha de ser interpretado primeiramente com a ajuda do conceito de “reconstrução normativa”: as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade (Honneth, 2007b p. 116).

Com efeito, Honneth realiza uma interpretação de Hegel segundo a qual cada esfera da eticidade possui um padrão de práticas sociais, na medida de sua diferenciação funcional. Sua compreensão já parece se dirigir a um tipo

2 Para Nobre (2013, p. 29) essa virada intersubjetiva de Honneth posiciona seu pensamento em duas vertentes da atualização da filosofia hegeliana: uma lógica de pesquisa e uma lógica de apresentação. Enquanto a primeira diz respeito à uma análise das formas estruturais do desrespeito, a segunda pressupõe uma forma reconstrutiva a partir do Hegel de Jena no que compreende uma análise do conflito como essencialmente moral e não instrumental. Essa estrutura parece ser parcialmente abandonada após a adesão de Honneth ao método da reconstrução normativa, conforme se verá a seguir.

3 Ainda que sua compreensão da eticidade decorra de *Sufrimento de indeterminação*, Honneth já apontaria para uma teoria da justiça tendo como base a atualização da *Filosofia do direito* de Hegel em seu debate com Nancy Fraser. Cf. Honneth, 2003b, p. 146.

específico de relações de reconhecimento recíproco em seu conteúdo normativo, tal como será desenvolvido de modo bem mais preciso em *O direito da liberdade*. Entretanto, é possível ver aqui um projeto no qual o modelo de crítica reconstrutiva de Honneth adquire um caráter de crítica da realidade efetiva, onde os fundamentos da eticidade hegeliana repousam sobre uma racionalidade subjacente a estas práticas. Nesse aspecto, os pressupostos morais estão constituídos sob os padrões de reconhecimento recíproco mediados por uma série de relações comunicativas ligadas às instituições modernas.

Se esta reconsideração se inicia em *Sofrimento de Indeterminação*, a adesão definitiva à “virada reconstrutiva” por Honneth se dará no ano seguinte desta publicação, em “Grounding Recognition”. Ao responder uma série de questionamentos sobre sua teoria do reconhecimento, Honneth se deparou com um problema central que envolvia a adesão ao naturalismo psicológico de Mead. A contestação levantada por alguns de seus interlocutores esteve centrada no uso de uma mediação teórica que se baseia nos termos de uma predisposição natural dos sujeitos para compreender as relações de reconhecimento. Além disso, o uso desse recurso da psicologia social meadiana implicaria também em uma imprecisão acerca da justificação normativa que deveria estar na base de uma luta por reconhecimento⁴.

Ao perceber os problemas internos de uma utilização da psicologia social de Mead como pano de fundo da fundamentação normativa do reconhecimento, Honneth busca desconectar essa premissa naturalista forte utilizada por ele no corpo de sua teoria em *Luta por reconhecimento*. Para isso, ele lança mão de uma estratégia já parcialmente utilizada em seu debate com Nancy Fraser: a introdução da história como elemento constitutivo das relações de reconhecimento. Seguindo a intuição hegeliana, Honneth procura vincular os aspectos do reconhecimento tanto em uma moralidade intersubjetiva quanto a questões institucionalizadas e historicamente mediadas. Nesse ponto, é possível dizer que os pressupostos históricos das relações de reconhecimento adquirem uma centralidade na qual a dimensão antropológica não pode mais ser tomada como preponderante. Isso implica dizer que há uma determinada complementariedade entre os fundamentos históricos estruturados objetivamente na forma de instituições e uma justificativa antropológica do reconhecimento. Assim, a expectativa normativa gerada pelas relações

4 No mesmo sentido, a crítica feita por Nancy Fraser para os excessos de psicologização do reconhecimento parece ter sido considerada pelo autor em sua reorientação da compreensão normativa das razões de agir dos sujeitos orientados pelo reconhecimento, afirmada posteriormente em “Grounding recognition”. Cf. Fraser, 2003, p. 32.

intersubjetivas “são o produto da formação social profundamente assentada em um potencial de reivindicações, no sentido de que estas sempre devem sua justificativa normativa a princípios institucionalmente ancorados em uma ordem de reconhecimento estabelecida historicamente” (Honneth, 2003, p. 137).

A principal consequência está no fato de que a inflexão “subjetivista” do reconhecimento que Honneth fundamentara com a psicologia naturalista de Mead começa a perder força em sua teoria. Sua concepção formal de eticidade passa a ter de modo gradual um aporte “materialista” concorrente ligado a esta historicidade das relações de reconhecimento. Por outro lado, é possível deduzir que Honneth já pretendia alinhar o reconhecimento a uma normatividade social posta para além de um critério puramente intersubjetivo constitutivo da eticidade formal. Isso significa que Honneth resgatou os argumentos de *Sofrimento de indeterminação* ao detectar nas esferas da eticidade da *Filosofia do Direito* de Hegel as condições de reconhecimento disponíveis intersubjetivamente, sob a forma de instituições e práticas, que “possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral” (Honneth, 2007b, p. 117).

Em última instância, Honneth acaba por reconhecer em “Grounding recognition” que “o naturalismo da abordagem [de Mead] é forte demais para que seja possível ver o reconhecimento como um comportamento habituado que ocorre em um *espaço historicamente emergente de razões morais* (Honneth, 2002, p. 503 – grifos do autor). Isso conduziu o autor a se distanciar dos problemas levantados pela tensão entre o “Eu” e o “Me” como constitutivas das relações intersubjetivas e o levou a abandonar uma antropologia do reconhecimento de corte naturalista⁵. Consequentemente, essa nova compreensão de como ocorre a dinâmica do reconhecimento pautada por uma perspectiva histórica e parcialmente distanciada de um elemento intersubjetivo em si mesmo é um dos pontos fundamentais para a elaboração da reconstrução normativa como método de crítica social. O abandono da perspectiva meadiana é inserido na estrutura teórica do autor a partir de um afastamento da concepção da experiência do reconhecimento pensada aparentemente sob critérios quase-transcendentais da natureza humana. Dessa forma, Honneth abre caminho em

5 Cabe dizer que Honneth não rejeita totalmente a dicotomia entre a antropologia do reconhecimento e sua historicidade. Pelo que indica, ele busca conciliar ambas partindo de uma dimensão “existencial” do reconhecimento, ao vincular essa noção como um suporte epistemológico de uma dimensão sócio-histórica do reconhecimento institucionalizado – bem como sua negação. Essa concepção é ligada justamente às premissas normativas de uma tese polêmica sobre a prevalência do reconhecimento sobre o conhecimento na relação do indivíduo com o mundo objetivo. Cf. Honneth, 2003c, p. 15; e Honneth, 2018, p. 77, N.R. 19.

direção à uma série de dinâmicas pautadas por princípios de reconhecimento intersubjetivos originários de processos históricos, que passam a ser objeto de uma reconstrução normativa das estruturas de reconhecimento socialmente institucionalizadas.

A ATUALIZAÇÃO DOS FUNDAMENTOS DO RECONHECIMENTO

Para além das dificuldades do naturalismo psicológico, Honneth também se deparou com os problemas de sua abordagem fenomenológica do reconhecimento, ao corrigir sua compreensão a partir de um modelo de percepção das relações sociais⁶. Ele argumenta que o reconhecimento como percepção é mais coerente ao direcionar as estruturas intersubjetivas em torno de certas qualidades valorativas que são reconhecidas com as experiências habituadas e assimiladas para além de uma naturalização da interação social. Em outras palavras, Honneth assinala que o modelo perceptivo torna mais clara a visualização das qualidades valorativas intrínsecas aos indivíduos “como um conjunto de costumes que, no processo de socialização, estão vinculados a razões passíveis de serem revisadas pelos valores ou valor de outras pessoas” (Honneth, 2002, p. 508). Uma concepção deste tipo situa as relações de reconhecimento em um sentido que conecta a percepção dos indivíduos a determinações externas presentes em instituições historicamente situadas.

O afastamento de uma noção da experiência do reconhecimento em uma autorrelação prática constitutiva da identidade pessoal agora vai em direção à uma série de dinâmicas pautadas por princípios de reconhecimento originários de processos históricos. Desse modo, a rejeição das implicações psicológicas naturalistas que influenciavam de maneira central os esquemas das relações intersubjetivas dá lugar à justificação de normas compartilhadas intersubjetivamente e institucionalizadas segundo princípios de reconhecimento. Ou seja, “é a história que deve informar uma natureza – neste caso, segunda – através das esferas de reconhecimento que se tornaram valorativamente essenciais para a formação da personalidade moderna” (Crissiúma, 2013, p. 76 – 77). Assim, essa eventual “historicização” da teoria do reconhecimento aqui adquire contornos fundamentais para a consolidação do método da reconstrução normativa.

⁶ O modelo de percepção é conexo a um sentido cognitivo intersubjetivo do reconhecimento que orienta valores mediados pela linguagem e outros meios simbólicos, onde são geradas razões e normas de ação. Sobre essa categoria chave na atualização dos fundamentos do reconhecimento por Honneth, cf. Laitinen, 2002, p. 468.

Isso conduz o autor a adotar o que ele chamou de “realismo mitigado de valores” como modo de tensionar as formas de reconhecimento recíproco e não torná-las estáticas em consonância com o caráter valorativo dinâmico que se assume nas relações sociais historicamente situadas. Percebendo dificuldades na fundamentação do modelo de percepção e sua relação com as peculiaridades de determinadas culturas, Honneth argumenta que as qualidades valorativas que se apresentam nas relações de reconhecimento só possuem uma carga de realidade efetiva diante da experiência particular do mundo da vida daqueles participantes da interação. Segundo o autor, uma situação como esta ocasiona uma forma de relativismo totalmente incompatível com uma compreensão normativa do reconhecimento que ele busca fundamentar.

Ao detectar este problema, Honneth assume o ônus de recorrer a uma concepção robusta de progresso moral das relações de reconhecimento. Isso acaba implicando em “admitir a hipótese de um caminho de desenvolvimento que permita julgamentos fundamentados sobre a validade trans-histórica de uma cultura específica de reconhecimento, no que diz respeito às transformações culturais das qualidades humanas de valoração” (Honneth, 2002, p. 509). Essa polêmica tese que opõe um realismo de valores a-históricos e um realismo de valores culturalmente aceitos cria um impasse em sua teoria que ele busca superar a partir da centralidade do progresso. Em um sentido abrangente, Honneth percebe que a superação deste obstáculo só pode se dar diante de um critério normativo, onde os processos de socialização no curso do desenvolvimento histórico são percebidos como qualidades valorativas reconhecidas intersubjetivamente sob condições concretizadas pelo sentido hegeliano de autocompreensão da liberdade. De fato, ao situar historicamente as relações de reconhecimento, Honneth também confere uma nova compreensão do que seria a autonomia dos indivíduos ao vincular a normatividade do progresso moral das relações de reconhecimento institucionalizadas nas esferas de ação ao conceito de liberdade social – que será fundamental em *O direito da liberdade*.

Nestes termos, a compreensão metodológica da teoria do reconhecimento aqui assume uma posição diversa. A reconstrução adquire seu caráter normativo diante de uma observação histórica da institucionalização das relações de reconhecimento em sistemas de ação constitutivos da modernidade, mirando na estrutura da eticidade elaborada por Hegel na *Filosofia do Direito*. Os três modos de reconhecimento aqui adquirem uma abrangência cujos padrões de justificação não se colocam em um universalismo pressuposto, mas sim em uma

normatividade presente nas práticas sociais intersubjetivamente compartilhadas. Tais premissas no âmbito de uma imanência dos processos constitutivos do reconhecimento são postas não apenas nas relações intersubjetivas constitutivas da autonomia, mas também em como estas relações passam a ser consideradas como expectativas normativas morais legítimas. A réplica dada a Kauppinen em “Grounding Recognition” nos fornece a linha argumentativa a qual ele pretende seguir:

Não tenho certeza, contudo, se a formulação de Kauppinen leva suficientemente em conta que pressuponho, na própria estrutura de minha abordagem, que as normas de reconhecimento são caracterizadas por um “excedente de validade” [*Geltungsüberhang*]; mesmo quando não há uma lacuna aparente entre as práticas *de fato* e as normas implícitas, os ideais associados às distintas formas de reconhecimento exigem sempre maiores graus de comportamentos moralmente apropriados do que o que é praticado nessa realidade particular. Caso contrário, dificilmente eu poderia explicar como poderia haver o progresso (em relação às transformações históricas das atitudes de reconhecimento) que devo pressupor ao defender o forte modelo de crítica; aqui, meu palpite é que as normas de reconhecimento – que devem ser entendidas como padrões de percepções (adquiridas através da socialização) comparativas de propriedades valorativas que são percebidas nos contextos do mundo da vida – exigem continuamente, no interior de nós mesmos, a maior perfeição de nossa ação moral, de modo que o processo histórico seja caracterizado por uma pressão permanente para aprender (Honneth, 2002, p. 517 – grifos do autor).

Um impasse entre as normas de reconhecimento faticamente estabelecidas e a pressão normativa exercida pelos sujeitos do reconhecimento em sua contrafactualidade é o que caracteriza o excedente de validade. Ele é uma espécie de tensão interna à compreensão histórica das lutas por reconhecimento que permeia a dinâmica entre universal e particular, sob a forma de conflitos subjacentes às estruturas de reconhecimento em direção a um desenvolvimento histórico determinado. O choque entre ideais contrafactuais com as estruturas de reconhecimento estabelecidas na realidade efetiva, ocasionalmente evade a normatividade vigente consolidando outras formas legítimas de individualidade e de inclusão social (Honneth, 2003b, p. 186 – 187).

O excedente de validade cumpre uma função metodológica de comparação “entre as institucionalizações realmente existentes, isto é, que essas primeiras não são realizadas plenamente mesmo que tenham maior êxito do que as instituições anteriores correspondentes”. Por outro lado, ele adquire contornos normativos críticos na medida em que “garante que a lógica do desenvolvimento seja qualificada como um progresso” (Celikates, 2009, p. 187). As pressões normativas realizadas por essa abordagem parecem considerar de maneira mais clara um caráter teórico-explicativo do reconhecimento presente nas

instituições. Ao mesmo tempo, seu aspecto crítico-normativo também fica mais evidente, devido ao sentido expositivo que o método adquire com a análise dos potenciais de emancipação não realizados, mas que estão presentes em uma estrutura básica de reconhecimento.

Partindo dessas considerações, Honneth busca responder as aporias de sua teoria do reconhecimento corrigindo certos caminhos pelos quais ele havia trilhado, sobretudo ao se afastar da concepção psicológica de Mead e eleger novos “mediadores para reconstrução atualizadora” (Nobre, 2012, p. 35) da filosofia de Hegel. É possível perceber a importância que Émile Durkheim e Talcott Parsons passam a ter em sua teoria, na medida que o processo de institucionalização das relações de reconhecimento confere uma centralidade para além dos padrões desvinculados de intersubjetividade. Isso pode ser observado em *O direito da liberdade*, onde o reconhecimento se dá internamente a um determinado sistema de ação e adquire um estatuto de facticidade moral. Esse critério de institucionalização do reconhecimento é pautado também por uma ideia de reprodução social, uma vez que “toda sociedade é, em certa medida, uma encarnação do espírito objetivo, porque suas instituições, suas práticas e rotinas sociais refletem convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa” (Honneth, 2015, p. 21).

Essa compreensão “material” das relações de reconhecimento só pode ser encontrada no objeto a ser reconstruído, isto é, o que ele denomina como “o social”. Com base nisso, a reconstrução é normativa no âmbito de sua proposta de exposição que “pretende atingir as estruturas geradoras de regras e normas” (Nobre, 2012, p. 41). Como forma de superação de patologias sociais oriundas de uma indeterminação no entendimento da liberdade sob as formas “jurídica” e/ou “moral”, Honneth situa a reconstrução normativa aqui como o método de atualização da filosofia de Hegel em torno do conceito de liberdade social. Em razão disso, só é possível compreender os processos de socialização dos indivíduos em normas de reconhecimento se submetermos uma crítica das instituições que compõem historicamente os sistemas de ação presentes na modernidade.

Nesse quadro, o fio condutor da teoria crítica de Honneth passa a considerar um novo papel para o reconhecimento. Se até então ele depositava seus esforços teóricos em uma teoria da intersubjetividade, a partir dessa adesão da reconstrução normativa como método é a ideia de liberdade que passa a vigorar como categoria central de sua teoria. Com isso, ele procura alinhar seus objetivos em torno de uma teoria da justiça como teoria crítica da sociedade, a

partir de uma análise das instituições e dos valores imanentes sedimentados por estas. Essa mudança de foco é justificada por Honneth exatamente no ponto em que ele percebe as possibilidades que a *Filosofia do direito* de Hegel oferece para um diagnóstico de tempo presente renovado em torno de uma teoria crítica da justiça:

Enquanto em *Luta pelo reconhecimento* eu ainda tinha suposto que apenas as lições de Hegel em Jena continham elementos coerentes de uma teoria do reconhecimento, depois de um estudo mais intensivo de seus escritos maduros, percebi o quanto estava errado. Não acredito mais que Hegel sacrificou seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito; ao contrário, Hegel procurou ao longo de sua vida interpretar o espírito objetivo, isto é, a realidade social, como um conjunto sobreposto de relações de reconhecimento. Com base nessa reavaliação, procurei tornar a *Filosofia do Direito* de Hegel frutífera para o desenvolvimento de uma teoria do reconhecimento. Expressa muito mais fortemente do que nos seus primeiros escritos é a noção inovadora de que a justiça social deve ser definida nos termos dos requisitos de reconhecimento recíproco, e que devemos tomar nosso ponto de partida nas relações de reconhecimento historicamente desenvolvidas e já institucionalizadas (Honneth, 2010, p. vii – viii).

Frente a isso, é possível dizer que Honneth desenvolve seu método reconstrutivo conectando de modo objetivo o reconhecimento com as instituições na modernidade imbricado a uma teoria crítica da justiça como *análise* da sociedade. Com a intenção de superar as aporias de uma compreensão sobre a justiça social atrelada a concepções puramente formais, o autor esclarece que uma noção de injustiça que se pretenda ser superada normativamente deve estar articulada a um modelo de crítica das instituições. Tendo no horizonte agora uma teoria da justiça que esteja ligado aos pressupostos da tradição frankfurtiana, o procedimento metodológico que Honneth tem em mente “deve proceder de forma *reconstrutiva*, no sentido de que *revela* as normas subjacentes aos processos sócio-históricos, que – devido à sua institucionalização – parecem ter um certo grau de aceitabilidade social” (Celikates, 2014, p. 587 – grifos do autor).

A RECONSTRUÇÃO NORMATIVA COMO MÉTODO

Conforme descrito, na medida em que Honneth se aproxima do Hegel da Filosofia do Direito, seu entendimento sobre o reconhecimento percorre um caminho onde a ideia de reconstrução toma um eixo central em sua teoria crítica. A premissa hegeliana das conquistas racionais incorporadas nas esferas da eticidade, como modo de reprodução social de práticas constitutivas da liberdade

são consideradas pelo autor sob a análise do desenvolvimento da racionalidade dessas práticas. Tendo isso em vista, Honneth percebe uma normatividade social implícita na realidade efetiva que afeta diretamente os padrões de liberdade na modernidade, bem como a percepção das relações intersubjetivas segundo a autocompreensão dos indivíduos.

Desse modo, o que Honneth expõe como uma “forma indireta de reatualização” (Honneth, 2007b, p. 51) da filosofia hegeliana está de acordo com a “apreensão dessa metodologia regendo a estrutura da Filosofia do Direito” (Crissiúma, 2012, p. 79), sobretudo naquilo que abrange um diagnóstico de época voltado para uma assimilação dos valores imanentes justificados e aceitos nas sociedades modernas. A reconstrução adquire seu caráter normativo porque se dispõe a observar o excedente de validade em processos de aprendizagem institucionalizados que vão além dos limites subjacentes em que se encontram as categorias da liberdade moral e da liberdade jurídica:

O que antes foi chamado de “reconstrução normativa” não significaria então, sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual. Hegel poderia representar, com outras palavras, a sociedade moderna também como um complexo de esferas de reconhecimento que oferecem espaço de ação suficiente para formas distintas de institucionalização social (Honneth, 2007b, p. 136).

Este recurso metodológico adquire preponderância ao ponto de Honneth expandir essa postura reconstrutiva para toda a tradição frankfurtiana. Discutindo o que ele chamou de método “construtivo” no comunitarismo de Michael Walzer e o modelo “genealógico” na crítica pós-estruturalista de Michel Foucault, ele argumenta que estas tipologias distintas de crítica social não estabeleceriam as premissas necessárias para superação de obstáculos para a emancipação. Em contraste com o construtivismo e a genealogia, Honneth diz que seu método tem a intenção de visualizar e descobrir que “ideais ou reivindicações normativas devem ser reconstruídas a partir da própria realidade social; seu caráter transcendente permite que a ordem social seja submetida a críticas justificadas” (Honneth, 2009, p. 47). Estes ideais podem ser apropriados pelos indivíduos com o intuito de exibir as estruturas de dominação que interrompem os processos emancipatórios na sociedade, defendendo uma transcendência intramundana pela via do reconhecimento institucionalizado.

Honneth afirma que a reconstrução adquire contornos tanto de procedimentos construtivistas de justificação das instituições, quanto de uma

genealogia da moralidade que lhes são subjacentes – segundo ele, tais modelos já estariam presentes de modo latente na primeira geração da teoria crítica. No entanto, o déficit que ele percebe no uso da reconstrução por teóricos como Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse está no entendimento que os princípios normativos incorporados pela realidade social possuem um conteúdo fixo. Uma presunção normativa desse tipo estaria imune a avanços sociais substantivos devido a uma excessiva atribuição do progresso mediado pela razão instrumental. Nas palavras de Honneth: “o modelo crítico da Escola de Frankfurt pressupõe, se não precisamente, uma filosofia da história, então, um conceito do desenvolvimento dirigido da racionalidade humana” (Honneth, 2009, p. 51).

Por outro lado, Honneth argumenta que sua abordagem reconstrutiva em especial distingue-se dos modelos críticos da primeira geração da Escola de Frankfurt em virtude de seu programa metodológico. A crítica de uma ordem social deve ser realizada mediante a identificação de princípios normativos que, por um lado, se encontram como ideias no interior de uma realidade social e que, por outro lado, representam a incorporação de uma racionalidade que leve à superação de estruturas de dominação. Essa premissa hegeliana das conquistas racionais, incorporadas nas esferas da eticidade como modo de reprodução social de práticas constitutivas da liberdade, passam a ser consideradas no escopo de uma análise do desenvolvimento da racionalidade dessas práticas (Honneth, 2010b, p. 24). Ao adotar a perspectiva de atualização da filosofia hegeliana pela via da Filosofia do Direito “a reconstrução normativa deve agora significar a descoberta, na realidade de uma determinada sociedade, os ideais normativos que oferecem um ponto de referência para uma crítica justificada, porque estes ideais representam a personificação de uma racionalidade social” (Honneth, 2009, p. 50). Em resumo, o método reconstrutivo de Honneth consubstancia um modelo crítico de normas implícitas de reconhecimento recíproco internas aos sistemas de ação, esboçados no âmbito de uma eticidade democrática sob a forma da liberdade social:

A consequência de a liberdade voltar a se vincular a instituições é a de que uma concepção de justiça talhada pelo valor da liberdade não pode fazer que nada se desenvolva e se justifique sem a apresentação simultânea do aparato de instituições correspondentes: a teoria não deve se limitar à derivação de princípios formais, mas deve abranger a realidade social, pois só nela existem as condições sob as quais o objetivo, por ela buscado, de prover a todos a maior liberdade possível pode acontecer. Em outras palavras, é a referência ética à ideia de liberdade, necessária para que uma teoria da justiça deixe os contextos puramente formais e ultrapasse as fronteiras para a matéria social; ora, elucidar o que significa para os indivíduos

dispor de liberdade individual implica, necessariamente, nomear as instituições existentes nas quais ele, na interação normativamente regulamentada com os outros, pode realizar a experiência do reconhecimento (Honneth, 2015, p. 124 – 125).

Esse resgate da concepção hegeliana de liberdade está vinculado à noção relacional do sujeito com as instituições. Honneth percebe a realidade social como uma encarnação do espírito objetivo hegeliano, e sua efetividade é posta sob os critérios de uma teoria da racionalidade. Assim, para o autor, a liberdade está ligada à ideia de sujeitos cooperantes nas relações sociais, cuja autodeterminação e autorrealização só é possível mediante a disponibilidade destas nas instituições sociais (Honneth, 2015, p. 117). A estrutura intersubjetiva da liberdade, portanto, é permeada por uma série de instituições mediadoras que possibilitam a realização da liberdade de forma objetiva. Nesse aspecto, é permitido dizer que o núcleo conceitual da vontade livre hegeliana atualizada por Honneth informa as possibilidades imanentes de sua potencialidade aos sujeitos, tomando como ponto de partida uma autodeterminação reflexiva e conectada por relações de reconhecimento recíproco.

Com efeito, a liberdade social é que vem estabelecer o ponto de partida da reconstrução normativa. Nessa concepção reaparece a ideia de reconhecimento como uma ampliação da reflexividade da liberdade moral e preservando o duplo caráter da autonomia subjetiva própria da liberdade jurídica. Porém, ela pretende ir além de ambas ao reconstruí-las nos termos de uma liberdade intersubjetiva indissociável ao reconhecimento recíproco, buscando vincular os fins e os desejos dos sujeitos a partir do reconhecimento de suas necessidades e carecimentos no âmbito das práticas recíprocas da percepção do outro como si mesmo. É nesse contexto que se esclarece o sentido do “social” para Honneth, como “a circunstância segundo a qual determinada instituição da realidade social já não é considerada mero aditivo, mas condição e meio para o exercício da liberdade” (Honneth, 2015, p. 107). Ao unificar o critério hegeliano de externalidade das instituições e a reflexividade dos sujeitos, Honneth procura elevar o reconhecimento a uma confirmação objetiva do sujeito reflexivo para além de uma experiência puramente subjetiva em sua relação com outros indivíduos. Isso se dá justamente a partir de uma complementaridade recíproca entre a liberdade social e as instituições de reconhecimento.

Nesse sentido, o nexos entre crítica imanente e atualização da filosofia hegeliana está na reconstrução normativa das esferas de ação institucionalizadas na modernidade: relações pessoais, ação econômica de mercado e esfera pública democrática. Tanto as condições do reconhecimento como suas

institucionalizações históricas devem ser reconstruídas tendo como objetivo o desenvolvimento normativo da liberdade individual. Por conseguinte, a reconstrução normativa como método se dá agora diante de um modelo de percepção de qualidades valorativas que atinjam um excedente de validade, a ponto deste buscar alcançar uma normatividade social livre de coerções e que contribua progressivamente para a integração social, expondo a gramática moral implícita das relações de reconhecimento estruturadas nas instituições. Nesse sentido, o objetivo de Honneth parece estar em conectar tais premissas com o intuito de sua teoria poder ser submetida a testes empíricos na observação da experiência moral dos indivíduos no interior destes sistemas de ação funcionalmente diversos, com o intuito de examinar os critérios de legitimidade das instituições frente às tensões internas dos conflitos por reconhecimento.

Desse modo, a teoria do reconhecimento de Honneth adquire novos contornos metodológicos que englobam tanto as questões de “primeira ordem”, constitutivas das relações intersubjetivas, quanto as de “segunda ordem”, presentes nas instituições de reconhecimento recíproco historicamente estabelecidas⁷. Em consonância com esse novo empreendimento, Honneth estabelece em *O direito da liberdade* as premissas para que a reconstrução normativa possa ser utilizada como um método que articule crítica social e teoria normativa da justiça. Simultaneamente, ele busca realizar um diagnóstico de época ligado a um “conceito realista de ‘interesse emancipatório’” (Honneth, 2009, p. 41 – 42). Tais critérios consideram uma noção de justiça materializada institucionalmente nas sociedades modernas, ou seja, na pretensão imanente de realização da justiça através de esferas constitutivas da liberdade ao mesmo tempo em que seja possível “mensurar as oportunidades, os riscos e as patologias de nossas liberdades específicas” (Honneth, 2015, p. 11). Com isso, sua compreensão da teoria do reconhecimento volta-se para uma crítica das condições institucionais de emancipação social que possam levar a cabo uma realização efetiva da justiça.

7 Infelizmente não podemos aprofundar as implicações que se dão na teoria de Honneth entre as relações de “primeira ordem” e de “segunda ordem”. Contudo, é possível dizer que o autor segue a sugestão de Christopher Zurn sobre o modo que as patologias sociais se desenvolvem como “transtornos de segunda ordem” (Zurn, 2011, p. 345), na medida em que ocorre um déficit de racionalidade entre as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco e as esferas de ação institucionalizadas. De acordo com Honneth, a manifestação das patologias sociais consiste não em distúrbios psíquicos, mas sim diante daquele sujeito que “desaprendeu, por força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar” (Honneth, 2015, p. 158).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscando atualizar seu conceito de reconhecimento em “Grounding recognition”, o esforço teórico de Honneth parece não estar mais diretamente ligado a uma metodologia que contrasta atualização e reatualização (Nobre, 2012), mas se dirige a uma análise das esferas de ação comuns às sociedades modernas: relações pessoais, ação econômica de mercado e esfera pública democrática. Por conseguinte, sua crítica parte de maneira mais profunda da realidade efetiva em consonância com a ideia de racionalidade inspirada no Hegel tardio, na medida em que seu objetivo agora está imbricado à elaboração de uma teoria da justiça como análise da sociedade. A reconstrução normativa das instituições de reconhecimento passa a contar com Parsons e Durkheim como novos mediadores para a atualização da filosofia hegeliana, modificando sua compreensão teórico-explicativa e crítico-normativa das sociedades modernas. Nesse sentido, é possível concluir que os fundamentos da teoria do reconhecimento de Honneth sofreram uma transformação substantiva em torno de três premissas gerais.

A primeira delas está no abandono da psicologia naturalista de Mead como mediador da atualização da filosofia de Hegel e como pano de fundo teórico do reconhecimento. Já a segunda está na consideração da redução na relevância de uma dimensão antropológica do reconhecimento como um critério central para seu modelo teórico. Por fim, a centralidade do uso da história como “segunda natureza” dos processos de reconhecimento recíproco que ocorrem na socialização, inserindo aqui a categoria de progresso moral como conquistas institucionais das lutas por reconhecimento. Consequentemente, a abordagem metodológica da crítica das relações sociais de reconhecimento passa a ser dirigida a uma crítica da racionalidade das instituições sociais, sobretudo em seu enfoque na estrutura da Filosofia do direito de Hegel. A rigor, a ideia de um modelo crítico intersubjetivo pensado anteriormente por Honneth se articula mais recentemente em torno de um método que procura conceber uma crítica da racionalidade social, mediante a exposição das qualidades e problemas internos às instituições sociais ao partir da ideia de liberdade como valor supremo da modernidade.

Ainda que ele defenda que a dinâmica do conflito siga atuando como base explicativa para justificar que “ideias institucionalizadas básicas de cada esfera respectiva constantemente dão origem a lutas sociais para concretizá-las” (Willig, 2015, p. 148), a virada reconstrutiva operada por Honneth indica estar

mais interessada em uma análise contextualista das instituições de reconhecimento. Sua aposta em um processo de aprendizagem mediado por essas ordens de reconhecimento parece reduzir os critérios de formação bem sucedida da identidade como reflexo de um aspecto “estrutural” da reprodução social. Em suma, a virada reconstrutiva operada por Honneth como crítica da racionalidade imanente às instituições parece se concentrar mais na exposição dos valores e práticas a serem incorporados (ao mesmo tempo em que busca desconsiderar valores e práticas considerados nocivos para a reprodução social), do que propriamente investigar criticamente a composição destes valores e práticas desencadeadas pela gramática dos conflitos sociais, crucial no modelo crítico de Luta por reconhecimento.

Apesar dessas considerações, a reconstrução normativa emerge como um método instigante na teoria de Honneth ao abrir as possibilidades de um modelo de crítica imanente que engloba as instâncias objetivas do “social”. Se, por um lado, a crítica reconstrutiva desvela as estruturas da eticidade institucionalizadas de modo precário, por outro ela propõe a superação destas deficiências recorrendo aos seus próprios valores éticos melhor acabados. Tais mudanças parecem responder de forma satisfatória as objeções feitas por Kauppinen descritas acima, sobretudo naquilo que diferencia um método de crítica social interna de uma crítica social reconstrutiva (Kauppinen, 2002, p. 485). Essa escolha metodológica operada por Honneth parece estar diretamente conectada à intenção de Hegel na autocompreensão da liberdade exposta no parágrafo quarto da Filosofia do direito: “a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (Hegel, 2012, p. 56). Uma vez que o sentido da liberdade está vinculado ao requisito da justiça nas sociedades modernas como uma exigência normativa, ela só pode ser esclarecida e criticada a partir de um ponto de vista reflexivo com as instituições. Isso só é possível a partir de uma análise da estrutura básica de reconhecimento vinculada normativamente sob os critérios objetivos constitutivos de uma eticidade democrática.

REFERÊNCIAS

CELIKATES, Robin. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und kritische theorie*. Frankfurt am Main: Campus, 2009.

CELIKATES, Robin. Sociology of Critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. In: SUSEN, Simon; TURNER, Bryan S. (orgs) *The Spirit of Luc Boltanski: essays on the "Pragmatic Sociology of Critique"*. London: Anthem Press, 2014.

CRISSIÚMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion. (org.). *A Teoria Crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: FRASER, Nancy.; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*. London/New York: Verso Books, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

HONNETH, Axel. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Londres, v. 4. n. 45, 2002, p. 499 – 519.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003a.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London/New York: Verso Books, 2003b.

HONNETH, Axel. Unsichtbarkeit, Über die Moralische Epistemologie von 'Annerkenung'. In: *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003c.

HONNETH, Axel. The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today. In: *Disrespect: The normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2007a.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007b.

HONNETH, Axel. A social pathology of reason. On the the intelectual legacy of critical theory. In: *Pathologies of reason*. On the legacy of critical theory. New York: Columbia University Press, 2009a.

HONNETH, Axel. Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On an Idea of Critique in the Frankfurt School. In: *Pathologies of Reason: On the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009b.

HONNETH, Axel. Preface. In: *The I in We*. Studies in the Theory of Recognition. Cambridge: Polity Press, 2010a.

HONNETH, Axel. The realm of actualized freedom: Hegel's notion of 'Philosophy of Right'. In: *The I in We*. Studies in the Theory of Recognition. Cambridge: Polity Press, 2010b.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018.

KAUPPINEN, Antti. Reason, Recognition and Internal Critique. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Londres, v. 4, n. 45, 2002, p. 479 – 498.

LAITINEN, Arto. Interpersonal recognition: a response to value or a precondition of personhood. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Londres, v. 4, n. 45, 2002, p. 463-478.

NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (org.). *A Teoria Crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 93, 2012, p. 81-99.

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúrion S. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a 'reatualização' de Hegel. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

WILLIG, Rasmus. Grammatology of modern recognition orders: an interview with Axel Honneth. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, V. 13, n. 1, 2012

ZURN, Christopher. F. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle. *Axel Honneth. Critical Essays with a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill, 2011.

RESENHAS

RESENHA**O elogio da razão mundana**

Sánchez Madrid, Nuria. *Elogio de la Razón Mundana: Antropología y Política em Kant*. Madrid e Buenos Aires: La Cebra, 2018.

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID25274

Cinara Nahra

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

 0000-0003-2241-1188

cinaranahra@hotmail.com

O livro da Profa. Sánchez Madrid *Elogio de La Razón Mundana: Antropología e Política em Kant* (*Elogio da Razão Mundana: Antropología y Política em Kant*) publicado em 2018 pela editora *La Cebra*, é uma obra de uma *scholar* nos estudos Kantianos que tem o raro mérito de ir ao âmago do pensamento do Mestre, procurando entender tudo aquilo que parece não totalmente explicado (ou compreendido) em seu sistema, em um admirável e exaustivo esforço para chegar ao perfeito entendimento de sua obra, não apenas no conhecimento das minúcias de seu trabalho, mas especialmente na compreensão da lógica que o norteia. Neste percurso Nuria vai nos ajudando a desvendar tudo aquilo que parece fugir ao sistema Kantiano, mesmo sendo de sua lavra, e é aqui que se revela, nas palavras da autora, um Kant radicalmente outro do acostumado. Como diz Sánchez Madrid ao final de seu livro: “*observar de perto as linhas de sombra desenhadas por um autor na antessala do que supunham seus fins mais elevados e seus objetivos mais valiosos atuará como precaução para que não venhamos a reduzi-lo a um mero porta-voz de nossos sonhos e pesadelos*”.

Elogio da Razão Mundana tem três seções. Na primeira delas, *Las emociones en el pensamiento de Kant* (*As emoções no pensamento de Kant*), Sánchez Madrid lembra que a teoria moral de Kant não instrui apenas sobre as formas e princípios puros do querer, mas também comporta indicações relevantes sobre como

se deve educar sentimentalmente o ser humano, sem o que faltariam aos primeiros o necessário vínculo antropológico. Sánchez Madrid vai explicar o papel das emoções em Kant em quatro passos. Primeiramente a autora mostra que o sentimento é uma espécie de expressão racional da disposição teleológica dos interesses da razão para o interesse prático. Em segundo lugar ela destrincha o papel que o sentimento de prazer e o sentimento de desprazer cumprem nas representações do ânimo. Em terceiro lugar mostra o papel que cumpre a ideia de “coração alegre” em Kant, tomada emprestada de Epicuro. Por último analisa a questão da reflexão na teoria kantiana, especialmente o princípio da finalidade das formas da natureza em benefício da faculdade de julgar. Sua intenção aqui é mostrar que o tema do sentimento atravessa toda a crítica da Razão kantiana, de modo que o sentimento não se constitui no antagonista do racional na filosofia Kantiana, mas ao contrário, é essencial para que se concretize no mundo as prescrições da razão ao ser humano.

Profa. Sánchez Madrid lembra que Kant já nos advertia em *O que significa orientar-se no pensamento* que a correta associação da razão com o sentimento requer uma ordenação entre ambas as dimensões. A razão é de certo modo desejante, exposta à atração que certas imagens, em boa parte ideais, exercem sobre ela. O sentimento não emerge em Kant como expressão da subjetividade, mas é sim a subjetividade que se converte em plano de exibição da influência que a razão e seus fins pode exercer sobre a subjetividade humana. Assim nos diz a autora que as operações da razão não se limitam a fundamentos objetivos, mas têm também, muitas vezes, fundamentos subjetivos e tudo isto faz parte da “vida sentimental” de uma razão que não sente. Seu veredito é que se deve definitivamente deixar de lado a visão de que Kant é um inimigo das emoções, já que esta é uma visão falsa do sistema kantiano.

É aqui que pode ser percebida também a reconciliação de Kant com Epicuro expressada pelo elogio de Kant ao princípio da voluptuosidade (*Wohllust*) em Epicuro, traduzido como “um coração sempre jovial, um templo anímico que acompanha a figura do sábio”. E trazendo o coração para a cena kantiana Sánchez Madrid incorpora a analogia proposta por Muchnik e também vê o coração como uma espécie de laboratório da moral que não permanece como um mero espectador do conflito entre as inclinações e a razão. A autora nos traz diversas passagens da *Crítica do Juízo* em que Kant aponta a forte conexão entre os processos cognitivos e o sentimento de prazer. Ela vai buscar em Frieresen e sua noção de “normatividade afetiva” o germe da teoria kantiana da humanidade entendendo esta como uma

cultura do ânimo substanciada na capacidade de comunicar-se com os outros e sentir-se em sua companhia, capaz de sustentar a forma política republicana.

E aqui chegamos a segunda seção do livro, denominado *La teoría kantiana de la sociabilidad (A teoria kantiana da sociabilidade)*. Sánchez Madrid inicia o a seção lembrando que para Louden sem a antropologia moral seríamos aos olhos de Kant como “viajantes sem um mapa que desconhecem seu destino e os meios para alcançá-lo”, aquilo que Cohen baseado na metáfora kantiana da bússula chamou de um GPS que mostra o caminho que conduzirá ao desejado objetivo moral. Assim também o político deve conhecer o material humano a que se dirigem suas ações. A autora lembra que a razão da antropologia se apresenta dispersa na ciência, na literatura, nos ensaios morais, nos livros de história e no anedotário de cada sociedade, mas a disseminação das imagens do ser humano deve conduzir-se ao seu ponto de união sistemática, sugerindo um fio condutor onde há aparentemente desordem. O objeto de estudo da normatividade antropológica é a vida e suas formas múltiplas que se caracterizam por subtrair-se com facilidade às intenções da reflexão que buscam submetê-la a análise e conceito Será sobre as formas civilizatórias, ou seja, sobre a diversidade de nossas formas de convivência e costumes que deve se produzir o processo de moralização de nossa espécie. Porém todas estas formas se referem ao sentimento, são expressões também, do sentimento humano, sentimento este que sempre, de algum modo, se refere ao prazer e a dor, e assim sendo, ao conhecimento que temos da vida. A vida humana a diferença da vida do animal, se encontra sempre disposta em forma de antecipação em Kant, um estado radicalmente conectado com a liberdade do sujeito.

Profa. Sánchez Madrid nos recorda que tal e qual Kant apresenta o transcorrer da vida na *Antropologia em um sentido pragmático* a existência precisa a todo momento de invenção, e o inventor precisa a todo momento de engenho que exhibe assim seu vínculo genérico com o gênio, ou seja, a capacidade para oferecer modelos que posteriormente serão imitados. O engenho necessita que o juízo lhe proporcione uma direção, assim como o gênio precisa da disciplina do gosto. A produção de regras, procede ordinariamente de maneira comunitária e assim são várias gerações de indivíduos que se responsabilizam pelos progressos realizados pelo estado de direito e pela ciência. Porém os homens geniais têm esta capacidade de entrar por eles próprios – por uma disposição natural- mediante inspiração própria, em comunicação com esta morosa matriz de toda ordem, das formas e regras, que geralmente requerem a participação de uma multiplicidade de indivíduos. A verdadeira genialidade resultante da espontaneidade do ânimo, porém, não é um elemento místico, mas ao contrário põem-se em contato com o modo

como a razão se desenvolve e de cuja força produtiva o homem de gênio tem o privilégio de aproximar-se de modo insólito.

Profa. Sánchez Madrid mostra que Kant trata a aparência com uma certa ambiguidade. Sua aproximação feita por dois caminhos, o da natureza e o da arte, conduz a duas interpretações distintas desta “amizade transcendental”. A natureza, com sua escrita cifrada, nos fala figuradamente de suas “belas formas” de modo semelhante a como devemos interpretar sua providência na marcha da história. Kant reivindica no parágrafo 60 da *Crítica do Juízo* um significado de humanidade que se diferencia da limitação animal, um indicador relevante sobre a história desta amizade sem os condicionantes da antropologia. Este parágrafo tão importante nos oferece uma genealogia da comunidade estética humana e suas duas habilidades principais, a saber, um sentimento de simpatia universal e a capacidade de comunicarmo-nos com os outros de forma íntima e universal e assim é que, se encontramos na *Doutrina da Virtude* um elogio do contágio afetivo associado a compaixão, isso mostra que a contemplação dos pobres nos hospícios, dos enfermos nos hospitais e dos delinquentes nos cárceres nos recorda que como animais racionais devemos participar ativamente no destino de qualquer outro ser humano como meio para alcançar uma simpatia regida pela moralidade, e aqui a participação das duas partes, a natural e a civil, na produção da coerção conforme a lei é uma boa mostra de que uma comunidade pode encontrar a coesão sem sacrificar a tolerância.

E assim chegamos a terceiro e última seção da *Crítica da Razão Mundana: Crítica del colonialismo y teoría cosmopolita: contexto, evolución y legado (Crítica do colonialismo e teoria cosmopolita: contexto, evolução e legado)*. A autora, nesta seção, aborda primeiramente alguns paradoxos do pensamento político kantiano como a defesa do conceito de raça. Sua proposta não é a de fazer uma defesa de algumas observações kantianas sobre raça que seriam indefensáveis mas de tentar entender qual a fundamentação que Kant dá para introduzir seu conceito de “raça”, que para Nuria é sempre o seu compromisso com o princípio da epigênese, que para ele tinha a vantagem clara de reduzir a dependência da natureza a um plano divino. Sánchez Madrid lembra também que para Kant todas as raças seriam perfeitamente adaptadas para sobrevivência aos diversos climas da terra, mas seriam sempre partes de um mesmo tronco originário (embora com diferenças de interpretação entre seus textos sobre se isto deva ou não ser entendido empiricamente ou como ideia racional) e parte de uma mesma espécie, a nossa espécie, a espécie humana, sem que haja qualquer hierarquia entre estas “raças”.

Ao mesmo tempo, quando adentramos no campo da concepção Kantiana sobre o colonialismo, a autora observa que para Kant o imperialismo colonial não é somente uma fraude do ponto de vista jurídico, a medida em que não cabe justificação legítima da conquista de um povo por outro, mas uma fraude também do ponto de vista da ótica econômica que propicia. Ela realça que para Kant não há povos superiores a outros nem capazes de dar lições políticas a seus vizinhos, embora a constituição política de um povo seja um dever ineludível. Na articulação racional do direito em Kant tal constituição se sobrepõem a distinção de raças que Kant acredita reconhecer nos distintos grupos humanos e para as quais não se reserva nenhum papel na doutrina jurídica. Assim sendo, nos diz Sánchez Madrid, a ausência do vocabulário racial no terreno jurídico é já um indicativo forte de que está equivocada a visão de que Kant é um dos pensadores que justifica conceitualmente o racismo.

Profa. Sánchez Madrid chega então na discussão de Kant sobre cidadania, na perturbadora distinção kantiana entre cidadãos ativos e passivos e, como não poderia deixar de ser, na polêmica passagem na qual Kant nos diz, por exemplo, que são “(...) cidadãos passivos todas as mulheres e em geral qualquer um que não pode conservar sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade e se vê forçado a colocar-se as ordens de um outro (...)”. Para a autora nesta passagem Kant se limita a dizer que alguns seres humanos atuam como co-legisladores de um Estado enquanto outros não podem ser considerados verdadeiros membros da comunidade, ou seja, não podem ter o direito ao voto devido ao seu nível de vida precário, ou seja ao fato de não poderem prover pelo seu sustento. Aqui também compreende a autora que esta desigualdade social não fere a igualdade legal de todos os seres humanos a medida que ricos ou pobres, homens ou mulheres, senhores e servos seriam presumivelmente iguais perante a lei embora os segundos destes pares não pertençam como sujeitos ao corpo civil. Apesar de Sánchez Madrid reconhecer tanto nas questões de raça, nas questões de gênero, na questão de classe social e de opressão colonial que as considerações de Kant, ainda que possam ser controversas, não afetam a sua compreensão sobre a igualdade jurídica de todos estes como membros da espécie humana, ela reconhece que há no Mestre uma certa cegueira em relação a desigualdades sociais e ao fenômeno da exclusão nas suas mais diferentes formas.

Resta então a questão: pode Kant satisfazer ainda ao leitor do século XXI? Me parece que a autora deixa esta pergunta para ser respondida por todos nós, leitores e pesquisadores de Kant. Seja qual for a resposta que cada um de nós de esta questão a autora da *Crítica da Razão Mundana* parece acertar quando diz que

no cruzamento da antropologia e do direito político aparece uma interpretação de Kant que não é a usual, uma visão caleidoscópica das múltiplas variações de um pensamento que está cimentado sobre a reflexão. É este Kant mundano que Sánchez Madrid deixa aparecer em seu livro, e é com ele e com comentadores que levaram a sério esta visão mundana e caleidoscópica de Kant que ela debate, espremendo e levando ao limite a reflexão crítica, para encontrar com surpresa lá no fim, usando uma analogia matemática, um número transcendental e irracional como um π que há de se repetir infinitamente, exatamente ali onde esperávamos nos deparar com um bem comportado número natural, inteiro e racional.

RESENHA**Mapa de Araújo para andar nas encruzilhadas entre a tecnologia e a moral**

Araújo, Marcelo de. *Novas tecnologias e dilemas morais*. São Paulo: KDP (Amazon), 2019.

 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID24097

Luana Adriano Araújo

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 0000-0002-6761-837X

luana.adriano88@gmail.com

Inteligência artificial, biotecnologia e aprimoramento humano: esses são os principais eixos da obra “Novas Tecnologias e Dilemas Morais”, de Marcelo de Araújo. Neste trabalho de 2019, o autor agrega reflexões resultantes de investigações realizadas e apresentadas nas Universidades de Oxford, de Konstanz, de Birmingham e de Graz sobre ética e biotecnologia, levantando os principais dilemas morais associados ao avanço das pesquisas nas chamadas ciências da vida. Seu intuito é o de engajamento do grande público em questões éticas anteriormente reservadas à reflexão acadêmica. A acessibilidade do texto, o vasto acervo de referências e a indicação de obras (frequentemente cinematográficas e literárias) relativas aos assuntos trabalhados são pontos marcantes deste inquietante livro, que em nada perde de profundidade teórica ao se colocar nas trincheiras da divulgação científica.

Nos dois primeiros capítulos da primeira parte do livro (intitulada “Inteligência Artificial”), Araújo descreve como os “descendentes de *ELIZA*” (p. 16¹), assistentes virtuais desenvolvidos como objetivos diversos (dentre os quais: fortalecimento de determinadas opiniões em praça pública e fornecimento de assistência jurídica), têm o potencial de mudar a paisagem das relações humanas. Especificamente no segundo capítulo, o autor traça possíveis consequências da existência de programadores-romancistas no mundo editorial. Os exemplos fornecidos por

¹ Sempre que não houver indicação autor-data, a paginação se refere ao livro resenhado; i.e. ARAÚJO, 2019.

Marcelo de Araújo vão além do objetivo descritivo visado por corpus anotados, tendo em vista fornecerem parâmetros que permitam compreender o “sucesso” das obras analisadas. Para tanto, Araújo usa três exemplos de ferramentas cujos escopos atuais são limitados para gerar os dilemas morais que suscita. Sumariamente, são três pontos que limitam o escopo da ferramenta – ou pelo menos colocam em cheque sua aptidão para gerar dilemas morais no âmbito da análise literária acadêmica ou editorial: 1) O pressuposto de que a categorização de “arcos emocionais” é apropriada para fornecer parâmetros correlacionáveis com determinada métrica de sucesso; 2) A codificação restrita de sentenças em sentimentos, para determinar arcos de emoções direcionais, não episódicos, nos quais há uma ligação clara entre estados de sentimentos subsequentes; 3) A definição de uma métrica de sucesso restrita, qual seja o número de downloads dos documentos analisados em uma plataforma específica.

O terceiro capítulo explora a possibilidade de as ideias de “autoria” e “originalidade” terem de ser revistas em face da utilização de geradores automáticos de conteúdo. Aqui se afirmam alguns pontos que, acreditamos, são sensíveis para a discussão: primeiro, o de que o autor de um algoritmo que gera um conteúdo não pode ser o mesmo autor do conteúdo; o de que os trabalhos acadêmicos gerados por algoritmo não são plágio, dado que o objetivo da identificação do plágio é coibir a cópia de ideias sem a devida atribuição; o de que *peer reviews* automatizados podem contribuir para a difusão do conhecimento. Todo investigador minimamente autocrítico já se perguntou, ao escrever um texto científico, “poderia uma máquina escrever o que escrevo?”. Autoria e originalidade, contudo, não são dados do mundo natural, sendo, assim, conceitos associados à uma relevância social. Por esse motivo, antes de chegarmos nas afirmações sugeridas por Araújo, penso que existem outras questões prévias. Em ordem, são elas: por que a delimitação da autoria de uma obra é socialmente relevante – e o que pode suprir essa utilidade no caso de um texto automaticamente gerado? Quem se responsabiliza pela autoria de uma obra automaticamente gerada – e quais mecanismos de responsabilização podem ser instituídos para coibir a não-responsabilização? Podem máquinas reproduzir a compreensão de contextos implícitos afetos à ética da comunicação – e, se não, poderíamos sugerir princípios éticos corretivos dessa não-apreensão? Nesse sentido, será preciso entender se a relativização – ou a reformulação – dos conceitos de autoria e de originalidade pode ser compensada por mecanismos como: exigência de declaração explícita da geração automática; atribuição de responsabilidade solidária entre coautores; e publicização da base de dados usada para criar o algoritmo.

Araújo, em seu capítulo 4, sugere que algoritmos de data mining podem modificar o modo como hipóteses científicas são criadas. Neste ponto, uma preocupação relevante consiste na possibilidade de a generalização da abordagem da mineração de dados impactar na própria formação do pesquisador, especialmente em determinadas áreas. Em ciências humanas e sociais, por exemplo, ainda é pouco diagnosticado o impacto que meros buscadores de palavras tiveram no modo como se produz aceleradamente conhecimento sem acesso à literatura primária. De maneira mais relevante, essa generalização dificulta a construção de críticas atualmente carregadas por quem se ocupa de identificar injustiças epistêmicas na formação de bases de dados. Apesar de Araújo sugerir que as grandes ideias “são geradas por inteligência artificial”, não “caindo do céu” (p. 36), é preciso lembrar que as bases de dados que, em sendo mineradas, oportunizam gerações de hipóteses, tampouco “caíram do céu”. Se torna mais premente, nesse sentido, acautelarmos a geração de hipóteses com uma devida atenção às contingências metodológicas das bases de dados precedentes – as quais frequentemente parecem inexistentes, sobretudo quando se fala de pesquisas cujos resultados generalizáveis tendem a obliterar suas limitações sociais.

Na segunda parte do livro, destinada ao tópico da “Genética e da Biotecnologia”, o autor trabalha com aspectos éticos de temas diversos, desde a detecção pré-natal de deficiências até a edição genômica. No capítulo seis, primeiro dessa parte, Araújo trata da questão do “aborto seletivo”² – modo como se denomina a prática de aborto de fetos que viriam a se tornar pessoas com deficiências (especialmente, mas não só, cognitivas e intelectuais). O caso analisado por Araújo é especificamente o do aborto de fetos com trissomia do cromossomo 21. O primeiro argumento do autor é o de que a permissão do aborto, nesses casos, não significa uma afronta à dignidade das pessoas com síndrome de Down já existentes. Para defender esse argumento, apresenta a justificabilidade do aborto no caso de gravidez resultante de violência sexual. Aqui, o raciocínio do autor é o seguinte: ora, quando permitimos que uma gestante de um feto gerado por violência sexual termine sua gravidez, estamos enviando ao mundo mensagens negativas sobre as pessoas nascidas de uma violência sexual? Não. Portanto, tampouco se fixam mensagens negativas sobre sujeitos com síndrome de Down quando se permite o aborto de fetos com trissomia do cromossomo 21. A clareza do argumento em nada garante, contudo, a refutação da ideia contra a qual se opõe. Isso porque a crítica expressivista³ não trata de gravidezes inicialmente indesejadas (como aquelas

² O autor não utiliza essa expressão, destaque.

³ O autor tampouco utiliza essa expressão, típica dos estudos de deficiência. Destaco que existe uma diversidade de argumentos contra-aborto seletivo a partir dos estudos de deficiência. O específico argumento abordado no

fruto de abuso sexual), mas sim de gravidezes que, a despeito de inicialmente desejadas, passam a ser indesejadas quando do diagnóstico pré-natal. O caso paradigmático da crítica expressivista é aquele em que uma gravidez desejada se manteria desejada diante da ausência de diagnóstico, mas se torna indesejada a partir do diagnóstico – sendo que a lei garante que o desejo represente um papel relevante *apenas* no segundo caso.

Em que pese Araújo não tocar nas questões realmente “intrincadas” da crítica expressivista – as quais, na minha opinião, são relativas ao conteúdo semântico da decisão de abortar como suficiente ou não para caracterizar discriminação –, seu argumento pode, ele mesmo, ser contestado pelos expressivistas. Isso porque o autor admite que sujeitos cujas condições genéticas sugestivas de deficiência podem ser identificadas intrauterinamente são sujeitos que “possivelmente, [terão] (...) de viver para sempre sob a guarda e cuidado de outras pessoas” (p. 47). Sugere, ainda, que, no diagnóstico pré-natal, não é possível “ter uma estimativa segura do grau de autonomia de que a criança – e o adulto mais tarde – será capaz”⁴ (p. 47). Entendo que essas duas afirmações – a de probabilidade da dependência e a de incerteza da autonomia –, se pensadas no contexto da crítica expressivista, podem, elas mesmas, transparecer um viés argumentativo pautado em presunções sobre a vida de pessoas com síndrome de Down. Isto porque Araújo deve assumir, para fazer tais afirmações, que a) é possível derivar a probabilidade de dependência da pessoa futura com base *unicamente* em um diagnóstico de trissomia 21 do feto; e que b) é presumível que há uma ameaça ao desenvolvimento da autonomia a partir do diagnóstico de trissomia 21 do feto. Referidas presunções alinham-se à uma perspectiva de deficiência distanciada do modelo social e aproximada dos modelos médicos, os quais entendem fatores como dependência e autonomia como organicamente determinados e não-relacionalmente modulados.

No capítulo sete, que trata dos avanços tecnológicos no âmbito da reprodução humana, o autor aborda as implicações éticas das práticas de fertilização in vitro (FIV) e gametogênese in vitro (GIV). Um primeiro ponto interessante, a meu ver, está na referência a estes processos como ferramentas que incrementam a li-

livro diz respeito à crítica expressivista, levantada inicialmente por Parens e Asch (2000), que apontam que a terminação de fetos diagnosticados com anomalias genéticas expressa mensagens negativas e ofensivas sobre as vidas de pessoas com deficiência já existentes. Por esse motivo, me enfoco apenas na construção da refutação da crítica expressivista sustentada por Araújo. Ressalvo, contudo, que o autor chega a mencionar a autoavaliação da mulher gestante na determinação de seu preparo para conduzir uma gravidez (p. 47) e os custos de cuidado associados à manutenção da vida do feto com trissomia 21 (p. 48).

⁴ É preciso que nos perguntemos, ainda, se jamais é possível ter-se uma estimativa segura do grau de autonomia de qualquer criança que um feto virá a se tornar – essa questão parece ser mais bem colocada quando da avaliação do próprio processo de construção da parentalidade pós-nascimento.

berdade feminina, em virtude da possibilidade de se postergar a gestação para investir-se na carreira. O autor reforça a ideia de que os avanços em tecnologia reprodutiva podem resolver o problema de mulheres que se sentem pressionadas a optar entre carreira e maternidade (p. 51), por meio de práticas conhecidas como “congelamento de óvulos para fins sociais”⁵. Trata, ainda, dos temas da gestação compartilhada (p. 52) e da “infertilidade social” (p. 53), ambos moralmente intrincados, especialmente quando consideramos a valorização subjacente de ambos à uma vinculação genética entre pais e filhos. Depois de abordar pontos sensíveis, como o anonimato dos doadores de sêmen, a escolha dos caracteres dos doadores e a possibilidade de parentalidades solo e multiplex, Araújo discute algumas consequências dos avanços em reprodução assistida a partir do problema da não-identidade, de Parfit (1984). O problema complexifica a investigação das reivindicações morais de pessoas que nasceram a partir de técnicas de reprodução assistida. Por fim, a última sugestão do capítulo é a mais problemática; isto é, a de que a resistência contra o uso de tecnologias de reprodução assistida pode encerrar tanto conservadorismo quanto a reprovação moral do uso dos anticoncepcionais. Isso porque a caracterização da oposição ao FIV e ao GIV como analogamente conservadora exige uma averiguação prévia das motivações para referidas oposições. Se se utilizam argumentos teológicos ou santificadores da vida, a aproximação entre as duas oposições morais dentro de um âmbito de conservadorismo pode ser ensaiada. O mesmo se dá, por outro lado, quando se utilizam argumentos de matriz feminista – que, por exemplo, não ignoram o incremento da liberdade individual, questionando, por outro lado, as condições sociais de formação dos desejos maternais e genéticos – para opor-se ao GIV ou ao FIV? (cf. PETROPAGANOS, 2015) Será preciso investigar mais para fazer tal paralelo com segurança.

O oitavo capítulo debate o tópico da edição gênica, focando-se no CRISPR-cas9, técnica que ganhou grande notoriedade por sua simplicidade e custo. As técnicas de edição gênica implicam em uma série de problemas éticos, sobretudo nos

⁵ De acordo com Paterson (2020), o argumento contrário a essa prática aponta que a individualização embutida na sua realização não ataca corretamente problemas de natureza social. Para este autor, da caracterização da solução como individualista não decorre, contudo, que mulheres não *devam* recorrer a ela. A questão mais moralmente intrincada nesse tópico, na minha opinião, é outra. O maior nó é o de que o congelamento para fins sociais (ou não-médicos) não pode ser moralmente neutro se é possível que a negativa de fazê-lo tem o potencial de repercutir negativamente nas chances profissionais de mulheres. Há discussões sociais subjacentes também de alta relevância – p. ex., a de que a prática pode reforçar tanto a preponderância da produtividade laboral sobre outras esferas da vida quanto a ideia de que é desejável que os pais sejam geneticamente vinculados a seus filhos. Esse último argumento, embora não explicitamente levantado por Araújo no livro resenhado, está em um artigo mais recente: “The desire to have a child genetically related to oneself seems to be an important motivation behind the basic desire to found a family” (2020, p. 196). Aqui, me parece que o gene egoísta suplanta o conceito social de família. Ainda, mesmo que houvesse uma inevitável predisposição natural para a procriação genética, não me parece decorrer de forma óbvia desse determinismo biológico uma reivindicação de direito, mesmo na concepção contratualista de direitos, que inevitavelmente envolverá *traje-offs* entre necessidades básicas individuais e coletivas.

campos dos impactos ecológicos, da saúde pública, da justiça social, da aplicação desviada da pesquisa e dos desacordos morais essenciais (p. ex. *playing god* vs. santidade/naturalidade da vida). Embora o debate remeta àqueles iniciados na década de 1970, com a descoberta das então incipientes técnicas de recombinação de DNA, as recentes práticas, que permitem inclusive a formatação genética de humanos com caracteres específicos, são as que mais profundamente tem mexido com o imaginário popular. É preciso que se lembre, nesse ponto, que a pesquisa genética já há muito tem o potencial de modificar a “vida como ela é”. Pensemos, por exemplo, nas pesquisas de ganho de função, que datam do início do século XXI. Já então, precisávamos começar a ter debatido os desacordos sobre instrumentalidade ou essencialidade do valor do avanço científico. Muito antes do CRISPR, a edição genômica já parecia, pois, ter o potencial para “afetar radicalmente a compreensão que temos de nós próprios como seres humanos” (p. 9). Hoje, são dois os tópicos que mais despertam a atenção dos que estudam a ética do CRISPR: o xenotransplante (com a criação de órgãos humanos em espécies não-humanas para fins de transplante) e os bebês projetados. Frequentemente, se tenta “resolver” tais dilemas apontando-se para uma reflexão prévia sobre quais os fundamentos éticos mais apropriados, a partir, por exemplo, da oposição entre libertarianismo e perfeccionismo. Araújo não faz isso, seguindo outra via – bem mais intuitiva, provocadora e, acreditamos, adequada – que trabalha com a descrição crítica de casos reais, recentes e de interesse geral. Sua tendência, no livro, segue a tônica de trabalhos anteriores (cf. ARAÚJO, 2017), nos quais o autor já havia se colocado favoravelmente ao uso da edição genômica, inclusive para fins de aprimoramento.

A terceira parte do livro, intitulada “Aprimoramento Humano”, lida com os avanços tecnológicos que visam à melhoria de capacidades de indivíduos da espécie humana. No capítulo 9, Araújo define a ética do aprimoramento humano, destacando, inicialmente, a diferença entre esta prática e as práticas de tratamento de saúde⁶. Enquanto o tratamento busca a correção de uma situação de déficit, o aprimoramento objetiva garantir um “superávit” de desempenho na execuções de funções – sobretudo físicas e intelectuais. A pergunta central da ética do aprimoramento humano é: “é eticamente aceitável recorrermos a novas tecnologias para elevarmos as nossas capacidades físicas ou cognitivas a um nível de rendimento superior àquele considerado normal?” (p. 83).

⁶ Em um artigo anterior (ARAÚJO, 2016), o autor havia destacado a falta de clareza da divisão entre tratamento e aprimoramento e a possibilidade de, ainda que essa divisão seja objetiva, não ter ela caráter normativo. Essa linha instigante linha de argumentação não é incluída no livro resenhado.

Para o direito, uma questão de relevância é a do aprimoramento moral. Em sendo possível utilizar técnicas gênicas ou alopáticas para tornar as pessoas mais generosas, altruístas, justas, empáticas ou menos agressivas e egoístas (e considerando como função do direito a promoção da convivência pacífica), deveriam elas ser endossadas para a construção de uma sociedade “melhor”? Araújo menciona, por exemplo, a descoberta recente de que algumas predisposições biológicas estariam envolvidas na execução de determinados comportamentos. Se, por exemplo, a oxitocina é estruturante para a reprodução de comportamentos altruístas, não deveríamos endossar pesquisas de aprimoramento que melhorem os níveis gerais de oxitocina? Por outra via, se se descobre um nível menor do hormônio em indivíduos condenados por crimes com violência, seria justo manter a imputabilidade de tais sujeitos?⁷ Nesse ponto, acredito ser fundamental ter uma certa cautela quanto a um possível reducionismo determinista da pesquisa neuroética – especialmente quando deflete a argumentação filosófica para a mensuração de emoções ou um níveis hormonais. Uma outra discussão interessante é a de se, em se comprovando que o *nurturing* condiciona o desenvolvimento moral dos indivíduos, não seria a disseminação de obrigatoriedade das políticas “preventivas”, como a de estimulação da primeira infância, uma exigência também derivada do aprimoramento moral em sentido amplo? Em caso afirmativo, o caso contra o aprimoramento moral baseado nas virtudes pode ser traído por sua uma inabilidade de enquadrar práticas como a de cuidado e a de sociabilidade como também práticas de aprimoramento.

A ética do aprimoramento cognitivo é tema do décimo capítulo do livro, que trata do uso de substâncias para otimização do desempenho em tarefas intelectuais. Araújo descreve algumas das mais conhecidas *smart drugs* (p. 94-97), desfazendo, em seguida, o mito de que este seria um fenômeno historicamente recente a partir da descrição da disseminação do uso do Pervitin depois da década de 1950. A droga, que de encorajada passou a proibida, tornou-se uma questão de saúde pública, em virtude de sua nocividade. O dilema de Araújo, neste ponto, é: “se, por um lado, é claro que o governo deve controlar o acesso a drogas que podem causar dependência e que podem ser prejudiciais à saúde, não é claro, por outro lado, por que razão pessoas adultas, cientes dos riscos envolvidos, deveriam ser proibidas de usar drogas que possam aumentar sua capacidade cognitiva” (p. 100). Araújo faz duas comparações que, acreditamos, carecem de explicações mais detalhadas: uma entre a legalização do uso recreativo da maconha e a legalização do uso de

⁷ Entendo que os argumentos palpantes por detrás dessas perguntas – especialmente o de que a predisposição biológica relativiza a responsabilidade – encontram-se parcialmente assentados em conceitos como o de *insanity defense*.

smart drugs; e outra entre a comercialização de pílulas anticoncepcionais e a de pílulas de inteligência. A meu ver, ambas as comparações estão equivocadas – a primeira, devido a uma leitura superficial da penetração da guerra ao tráfico no cenário geral da saúde pública; e a segunda, devido a uma correspondência não suficientemente argumentada entre a disseminação do uso da pílula anticoncepcional e a autonomia feminina.

O último e instigante capítulo dessa parte, intitulado “o retorno do homo prostheticus”, inclui um relato histórico sobre o surgimento do debate do aprimoramento, o qual Araújo localiza no período entre-guerras, com o desenvolvimento funcional de membros protéticos para os soldados mutilados. Para Araújo, ele está de volta: o homo prostheticus. Isso porque “começa a surgir agora uma nova geração de próteses que não pretende mais simplesmente imitar a anatomia do corpo humano” (p. 114). Araújo parte, nas últimas passagens do capítulo, para sugestões acerca da interpretação atualizada do homo prostheticus – piedade e admiração surgem aqui como possíveis fatores a serem considerados. Surge também a possibilidade de o homo prostheticus ser um “ser humano melhor” (p. 116). O autor sugere que se deverá pensar duas vezes antes de se acreditar que um indivíduo com uma prótese é *deficiente*. Acredito que, neste ponto, o autor quer dizer que não será tão fácil para o expectador olhar para um sujeito com prótese e daí abstrair associações com falhas ou ausências funcionais. Contudo, ainda é preciso perguntar o quanto as próteses de aumento funcional continuam violando as expectativas visuais com “presenças inesperadas no lugar de ausências inesperadas” (GARLAND-THOMSON, 2009, p. 128). O expectador mantém a necessidade de sentir estranhamento – agora com o nome de “admiração”, “curiosidade”, “fascínio” e “inveja” (p. 132), não mais de “piedade” –, ainda buscando, assim, uma justificativa para sua existência. Afinal, o super-humano, o homo prostheticus 2.0, ainda parece ser uma traição da normalidade – mesmo que agora essa traição seja escusada pela melhoria funcional. A justificativa da melhoria ou da superação de uma normalidade vem como uma reparação dessa traição da normalidade; é dizer, a prótese parece mais “explicável” quando, de alguma forma, permite ao seu detentor ser melhor que o “normal”. Por outro lado – e ainda com consequências importantes para o conceito de “deficiência” –, para que identifique esse “ser humano melhor” (p. 116) no qual o homo prostheticus se tornou, será preciso que Araújo explicita o que torna possível fazer comparações interpessoais valorativas no contexto do exercício da humanidade.

Na última seção do livro, constam três entrevistas dadas pelo autor em 2015, 2016 e 2017. Chamo atenção para as passagens com as quais posso vir a ter discordâncias. São elas aquelas nas quais: o autor afirma que “ninguém nega que tenhamos uma obrigação moral de, tanto quanto possível, proporcionarmos às pessoas remédios para fins de ‘tratamento’ de eventuais deficiências cognitivas” (p. 123), o que pode desconsiderar o debate ético sobre curas das deficiências; o autor pontua que “ninguém negaria que pessoas realmente diagnosticadas com hiperatividade ou narcolepsia devam ter acesso a essas drogas” (p. 127), o que pode não considerar o debate sobre medicamentação da vida; o autor sugere que a disseminação do uso de computadores e da tecnologia comunicacional não tornou a sociedade mais injusta (p. 128), o que pode simplificar a discussão sobre fossos digitais e justiça social; o autor utiliza o argumento de que não é (nem deve ser) moralmente ilegal que mulheres possam escolher relacionar-se com homens de determinadas características para concluir que a lei tampouco deve interferir na escolha pelo sêmen de doadores com características específicas (p. 139), estabelecendo, a meu ver, uma correlação não tão óbvia entre instâncias diferentes de liberdade relacional e liberdade genético-reprodutiva.

Tendo percorrido sobre cada capítulo da obra, penso que o livro, que é – além de um catálogo anotado de dúvidas morais razoáveis decorrentes das novas tecnologias – um testemunho da reflexão do autor diante de cada um dos entroncamentos analisados e de seu esforço em fornecer um mapa simples, acessível e conciso para o leitor, consiste em um empreendimento valioso para estudiosos da bioética, do direito, da filosofia e da educação, para mencionar apenas algumas das áreas que toca. Os estudos brasileiros em ética devem vibrar por contarem com um autor como Marcelo de Araújo em suas trincheiras intelectuais. Sem dúvidas, a obra resenhada merece nada menos que grande interesse crítico e profunda dedicação interpretativa – certamente bem maiores do que essa primeira análise é capaz de fornecer.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Marcelo de. Ética nos esportes: revisitando a questão do doping à luz do debate sobre aprimoramento humano. *Prometheus-Journal of Philosophy*, 2016.
- ARAÚJO, Marcelo de. Editing the genome of human beings: CRISPR-Cas9 and the ethics of genetic enhancement. *Journal of Evolution and Technology*, v. 27, p. 24-42, 2017.
- COOK, Hera et al. *The long sexual revolution: English women, sex, and contraception 1800-1975*. Oxford University Press on Demand, 2004.

PARENS, Erik; ASCH, Adrienne (Ed.). *Prenatal testing and disability rights*. Georgetown University Press, 2000.

PETROPANAGOS, Angel et al. Social egg freezing: risk, benefits and other considerations. *CMAJ*, v. 187, n. 9, p. 666-669, 2015.

TRADUÇÕES

TRADUÇÃO

O núcleo contraditório e monstruoso da formação conceitual da economia política (I) *

Hans-Georg Backhaus

Em sua crítica a Émile Durkheim, Adorno (2003, p. 247) discute a contradição de que esse clássico da sociologia, embora aspirasse a estabelecer o “método afim ao das ciências naturais” nas ciências humanas, procura também construir um “espírito coletivo” que, como um “sujeito *sui generis*”, “pensa, sente, quer”. Esta “espiritualização da objetividade” significa que o racionalismo positivista de Durkheim se “inverte” em seu contrário, em irracionalismo, em “especulação selvagem” (Adorno, 2003, p. 253). Mas a “interversão” não deve ser atribuída à inconsequência do paradigma cientificista, mas é imanente a este; os extremos do racionalismo formal e do irracionalismo se produzem de fato reciprocamente. A tese crítica fundamental de Adorno diz: o conteúdo “eliminado” e “desprezado” por aquele “método” quantitativo retorna como monstruosidades das quais nenhuma teoria daquele tipo pode prescindir” (Adorno, 2003, p. 264).

* Tradução por Bruno Klein Serrano, a partir do original: BACKHAUS, Hans-Georg. Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung, in: Fetscher, I.; Schmidt, A. (Ed.). *Emanzipation als Versöhnung: Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, 2002, p. 111-141. N.T.: Aluno de Theodor W. Adorno, Backhaus é um dos iniciadores, juntamente com Helmut Reichelt e outros, do movimento de reinterpretação da teoria do valor de Marx que emergiu em meados dos anos 1960 na Alemanha ocidental e que passou a ser conhecido por *Nova leitura de Marx [Neue Marx-Lektüre]*. Agradeço a FAPESP pelo auxílio à pesquisa durante a qual a presente tradução foi realizada. Nota de Heinz Brakemeier: A seguinte contribuição de Hans-Georg Backhaus relata os resultados de muitos anos de estudos sobre a ciência econômica; principalmente da dominante escola neoclássica e do conceito de “valor” que se baseia especialmente nela. Na base desse conceito se supõem as avaliações subjetivas quanto ao valor de bens (e serviços) na sociedade da troca. Embora essa escola não possa reconhecer um “valor” objetivo, de validade universal, ela esbarra inevitável e repetidamente em tal conceito; mas o faz sem poder resolver — de maneira racional — os problemas que emergem com ele. De acordo com Backhaus, apenas a abordagem da dialética marxiana de uma “coisa sensível/suprassensível” e de uma “abstração real” oferece uma solução para esses problemas. É uma abstração que não é realizada primeiramente na cabeça, mas realmente, na troca. Essas questões sempre me ocuparam. Mas não me foi possível buscar uma resposta em trabalho igualmente minucioso, ao longo de décadas, tal como Backhaus o fez. Por isso eu o agradeço. Na presente versão, trata-se da primeira parte de um extenso manuscrito.

Trata-se de conteúdos físico-psíquicos, bem como de conteúdos sociais ou qualidades, que, no sentido de um “ideal do método” cientificista, devem ser reduzidos a grandezas, quantidades mensuráveis. Uma vez que para Adorno e Horkheimer o formalismo econômico, principalmente, representa uma “teoria daquele tipo”, deve-se poder demonstrar o retorno das qualidades reprimidas na figura de entidades monstruosas naquele tipo teórico da economia política. Assim, também Marx afirma que nenhuma teoria econômica “prescinde” de “mistificações”, isto é, de “monstruosidades”: “mesmo aquele elemento mais simples, como a mercadoria”, é “já uma inversão”, uma “forma absurda”. Tal “inversão” expressa ao mesmo tempo uma “mistificação real”, uma “inversão efetiva”. A “inversão na máxima potência”, “mãe de todas as formas absurdas”, “inversão última”, a “absurdidade [...] em forma mais palpável”, é, no entanto, a “forma” juro: “A relação social é consumada como relação da coisa (dinheiro, mercadoria) consigo mesma, do *“capital como relação consigo mesmo”*.¹

Isso não diz respeito — não apenas — a construções monstruosas da teoria: essa absurdidade não pertence, primariamente, ao pensamento, mas é uma absurdidade existente: uma “irracionalidade da coisa mesma” (Marx, MEW 26.3, p. 509.). A “mercadoria em geral”, concebida no primeiro capítulo [d’*O capital*] como “*mercadoria em si*” (Engels, MEW 16, p. 245), é igualmente uma autorrelação, ela é, no entanto, um “sujeito” meramente “em si” que, por isso, carece de efetivação, de “consumação”. Ele é “completado” apenas como relação-capital; dito de maneira moderna: em sua “autorreferência”, “autorreferencialidade”.² Igualmente, o valor estático, *incompleto*, “simples”, do primeiro capítulo n’*O capital* se “completa” apenas como *processo* do valor do capital. A teoria do valor tem aqui o seu *telos*, a saber, na teoria do valor dinâmico do capital, na “relação qualitativa” D-D’ como uma “soma de valor (...) diferenciada em si, que se diferencia em si mesma” (Marx, MEW 24, p. 49s.).

Na autocompreensão superficial do economista formalista, contudo, a aparência [*Schein*] ideológica dos objetos econômicos se enrijeceu de tal modo como apresentação da racionalidade objetiva, que foi possível ignorar a decifração realizada por Marx desses objetos como “inversões”, etc. Como disciplina científica autônoma ou *oeconomia pura*, seu conteúdo consiste primariamente de “relações de grandezas matemáticas” que estariam “isentas de ideologia do mesmo modo que a álgebra” (Rittig, 1968, p. 121). Na tradição de Jevons e Walras, a “teoria econômica” é considerada, por exemplo, por Erich Preiser, aluno de Schumpeter, “como física social” que teria disponibilizado uma “caixa de ferramentas bem ordenada”. Dado que para Preiser (1970, p. 209s e 220) o metodólogo Alfred Amonn

¹ As referências são os respectivos textos de Marx (MEW 26.3, p. 498; MEW 23, p. 90; MEW 13, p. 35; MEW 26.3, p. 445; MEW 25, p. 405; MEW 25, p. 483; MEW 25, p. 468; MEW 25, p. 443; MEW 25, p. 447 e 405; MEW 25, p. 58; MEW 26.3, p. 509)

² Cf. os verbetes “autorreferência”, etc., em Jürgen Ritsert (1995, p. 515ss).

(com a “diferenciação” neokantiana, que “hoje” se tornou “óbvia”, “entre *objeto de experiência e objeto de conhecimento*”) alcançou a “libertação” da economia em relação ao “caos da confusão conceitual de então”, ele acreditava poder louvar assim o economista, sem traço de ironia: “livre de dúvidas filosóficas e metodológicas, ele põe mãos à obra”.³

Sem dúvida essa sua falta de escrúpulos tem um lado positivo. Ela logo o faz esquecer aquela duplicação neokantiana do objeto, veementemente defendida por Max Weber, duplicação que havia enredado o próprio Amonn em contradições. Mas também uma contradição altamente fatal: a corrente dominante cientificista ignora a percepção do Schumpeter (1965, p. 50 e 48) tardio de que “explicar”, nas ciências naturais, significa algo totalmente diferente do que nas ciências sociais. Ainda que ele nunca tenha conseguido determinar positivamente esse “totalmente diferente”, a “fonte do conhecimento” totalmente outra, ele acreditava não poder abrir mão “dessa explicação”, uma vez que “se confiava” que “ela contribuiu para livrá-lo” de certa “suspeita”, a saber: que ele ainda “tendia”, na metodologia dos seus primeiros escritos, ao “cientificismo”, visto agora como inferior. Ele procurou a explicação alternativa, “totalmente diferente”, em “uma visão originária” disso que ele, de maneira anti-neokantiana, denominou a “lógica interna dos objetos abstratos”, com que atribuiu ao incognoscível (na visão neokantiana) “objeto da experiência” uma “lógica própria”, no mínimo intuitivamente reconhecível, uma “legalidade própria” (Schumpeter, 1970, p. 83 e 225), uma “vida própria” (Schumpeter, 1954, p. 237). Ele evitou dessa maneira o conceito weberiano e ammoniano de “objeto da experiência”. Tratava-se para ele, como para Adorno (1973, p. 95s; 1974, p. 95s, 100 e 131), de um “objeto *real*” e de uma correspondente “lógica material”.

Embora os cientificistas compreendam a economia como física “*social*”, que, porém, só pode ser pensada como doutrina de uma “*segunda*” natureza, quer dizer, de uma “natureza” social, tal conceito não deve se negar a si mesmo como *contradictio in adjecto*; eles se esquecem de que mesmo ao formalizado “preço de escassez” ainda compete, como preço, um teor *social*: “*forma*” válida de modo *supraindividual*. Somente com base nessa forma é posta a diferencialidade categorial do objeto econômico diante dos objetos físicos, somente ela é capaz de construir a economia como uma física “social” distinguível da física. Mas essa estrutura social existe apenas como “inversão”, de tal modo que o “preço” representa um segundo “*ser*” do produto, seu “ser-dinheiro”, uma “propriedade supranatural” (Marx, MEW 13, p. 35; MEW 23, p. 71): esta, como “membro” do produto social supranatural, está relacionada com o supranatural, com o dinheiro, de maneira quase *a priori*. Entretanto, tal “supranatural” é estranho à física exata.

³ Comte é o primeiro a falar de “física social” como programa de uma sociologia, com o que ele havia negado um estatuto científico à economia; mais tarde, Adolphe Quetelet caracterizou sua demografia com tal conceito.

Como precificada, tal propriedade já não existe como coisa sendo para si, mas antes simplesmente como “momento”, “polo” da forma *válida* de modo supra-individual ou da equação, isto é, de uma correlação *real* de mercadoria e dinheiro que são agora reduzidos a “momentos [...] que se condicionam reciprocamente” (Marx, MEW 23, p. 63), que, em sua existência, pressupõem-se reciprocamente. Este “círculo” inclui o “problema do começo”, fundamental para a formação conceitual da economia política, problema só raramente reconhecido e nunca resolvido na disciplina econômica: o que “é primário, a mercadoria ou o dinheiro”?⁴ (Feilen, 1923, p. 47) O bem escasso, algo “natural”, é, como mercadoria precificada, condicionada pelo dinheiro, portanto já em si mesmo nada natural, mas sim um natural-supranatural, em contraste com as coisas meramente naturais da física. O “portador” [*Träger*] do “preço de escassez”, o bem escasso ou a “coisa sensível” se transforma em uma coisa “sensivelmente suprassensível” (Marx, MEW 23, p. 85), que é “sensível” e, contudo, também *não*-sensível, *supra*-sensível. Portanto, o preço existe apenas como momento de uma contradição existente.

Assim, o que para a economia de escola é a relação “mais simples” apenas aparentemente o é. Essa relação “ilude com essa aparência de simplicidade, que antes inclui [...] contradições.” Como um “paradoxo da efetividade”, elas expressam “contradições [...] na coisa”, pois o “trabalho privado” tem de se apresentar como “universal”; a produção social existe apenas como o seu contrário, como produção de produtores privados. É este estado de coisas que se apresenta de modo “invertido”, a saber, nas “contradições reais” das coisas “sensivelmente suprassensíveis” (Marx, MEW 42, p. 101; MEW 23.3 p. 134 e 256). O aparentemente concreto, a mercadoria, revela-se, no sentido de Schumpeter (1970, p. 131), como “objeto abstrato”. Mas este tem de ser um objeto *real*-abstrato, se se supõe como racional o discurso sobre sua “lógica interna”, de uma “lógica da coisa”.

Tudo isso vale sobretudo para o juro como “preço” específico, o “preço” do capital. Schumpeter (1970, p. 306) ficou aborrecido pela ignorância, que perdura até hoje, com que foi recebida a sua ideia de que neste ponto não se trata de uma expressão racional, mas de uma expressão “metafórica”, de que ele concebe meramente uma imagem, e não um conceito racionalmente capaz de ser explicitado: este não é utilizado “nunca no mesmo sentido” de seu verdadeiro significado como preço de uma mercadoria. Se para ele se trata, de modo geral, de uma “definição real” (Schumpeter, 1952, p. 56) dos conceitos, dos assim chamados “princípios [lógicos] das coisas” (Schumpeter, 1965, p. 1107), ou seja, de uma “explicação” dos “fundamentos reais do fenômeno” (Schumpeter, 1954, p. 280) do juro não à maneira das ciências naturais, então ele precisa também de uma “definição real” não metafórica do preço da mercadoria. Apenas como algo distinto disso se pode precisar de maneira não “metafórica” o juro como fator-“preço”. No entanto, Schum-

⁴ A pretendida lógica material deve resolver, finalmente, a questão atualmente aberta, a saber, se o “começo é formado”, “do ponto de vista lógico-teórico”, “pela forma-dinheiro ou pelo crédito”.

peter ficou aquém da determinação positiva do preço como “qualidade supranatural” da mercadoria assim como do método *sui generis* apropriado a ela.

Não só Schumpeter, mas também outros críticos acadêmicos na corrente dominante insistem constantemente em que a “economia requer uma metodologia *sui generis*” (Lachmann, 1984, p. 91), em vez do método quantitativo. Se seguirmos alguns teóricos do dinheiro, como Walter Taeuber (1943, p. 438, 441, 452 e 474), são questões qualitativas que constituem o verdadeiro objeto das teorias sociais, ou seja, que a atuação social, especialmente a “socioeconômica”, não se condensa somente em “produtos materiais”, mas mesmo em “figuras [...] não sensíveis”. Trata-se, dessa maneira, da interpretação e da exibição da gênese disso que Taeuber denomina “instituições *quasi*-extensivas”; o objeto da análise teórico-social é formado por “objetivações” de um “poder supraindividual” tal como este se apresenta em “coisas monetárias como corpos” — incorporações de um supraindividual congênere da consciência coletiva durkheimiana. Com isso, deve-se ter em mente que o dinheiro, como “figura não sensível”, possui um caráter altamente paradoxal: de um lado, ele “não é apreensível nem perceptível”, nessa medida é válido apenas como uma coisa “*quasi*”-extensiva; por outro lado, ele aparece como “*coisa*” extensiva, contrapõe-se ao ser humano de maneira transcendente, aparece como um “transcendente” que “não é um conceito, e sim uma realidade”, algo *quasi*-“*extensivo*”. Portanto, esse produto *sui generis* é, de um lado, uma coisa, algo real, algo que pode ser pesquisado “em seu ser em si”; de outro, contudo, ele não é “coisa” alguma, nenhum ser real, mas meramente uma *quasi*-coisa, algo conceitual.

Se se considera mais de perto esse caráter “*quasi*-extensivo”, então ele apresenta-se primeiro como uma quarta dimensão dos objetos, como uma “dimensão econômica” — de modo algum como uma dimensão apenas do dinheiro, mas das coisas econômicas em geral; como sua “segunda natureza” (Adorno, 2001, p. 168, 172ss e 189ss). Portanto, as “grandezas” da economia “exata” não são apreensíveis de modo físico nem “perceptíveis”. Em oposição diametral à física, trata-se, na economia como “física social”, de *quasi-quantidades, quasi-volumes, quasi-massas, quasi-estoques, quasi-fluxos* de mercadorias precificadas, dinheiro e capital, que de modo algum são mensuráveis de modo estritamente físico.

Do ponto de vista da economia quantitativa, não há resposta à pergunta sobre como o modo de ser dessas entidades pode ser determinado. Trata-se de meras metáforas e ficções monstruosas ou de uma *quasi*-realidade objetivamente pré-ordenada? De fato, isso diz respeito não imediatamente a um “sujeito *sui generis*” no sentido de Durkheim, mas bem a uma *realidade* “*sui generis*”, por exemplo, a realidade da “quantidade”-dinheiro. Uma vez que nesse caso também o fator-“preço” entra em jogo, “nós temos de saber o que é o preço em geral” (Marx, MEW 25, p. 872); e precisamente no sentido do que Marx (MEW 25, p. 870 e 203),

em contraste com uma simples “representação”, denominou o “conceito geral” do preço. Esse problema, desconhecido pelos fundadores da economia clássica e neoclássica, foi discutido pela primeira vez por Amonn (1996, p. 421, 371 e 312ss): “eles não se questionam como surge” a “forma-preço, mas pressupõem a forma-preço como dada [...] O problema econômico é o conteúdo dos preços, isto é, uma determinada grandeza da relação de troca”.

Esse ser-“dado” dos preços como “segunda natureza”, seu modo de ser ou realidade, permanece irrefletido; também com respeito ao dinheiro e ao capital, ele constatou: “O ‘conceito de realidade’ tem precisamente nas ciências sociais um sentido inteiramente diferente do que nas ciências naturais. Nestas, apenas o que pode ser sensivelmente experimentado é considerado como realidade, ao passo que as ciências sociais têm a ver com um objeto que [...] é apreensível apenas pelo pensamento. Estado, [...] família, [...] propriedade, etc., são [...] coisas muito reais, embora elas não possam ser vistas com os olhos nem escutadas com os ouvidos.” (Amonn, 1996, p. 312ss)

Embora autores como Taeuber e Amonn tenham descoberto uma base *metaeconômica* da economia, os princípios dessa metaeconomia logo caíram no esquecimento, pois com eles foram apenas designadas tarefas de pesquisa e evidenciados problemas fundamentais, que não foram resolvidos, mas nenhuma abordagem para suas soluções foi oferecida. De modo geral, a economia se revelou incapaz de determinar positivamente o “sentido completamente outro” dessa realidade, isto é, o caráter do “*quasi-extensivo*”; este só é diferenciado da realidade física e psíquica como uma realidade “completamente outra”, mas essa alteridade permaneceu conceitualmente indeterminada. Com isso se dá um dilema semelhante ao da teologia negativa: se nenhuma afirmação pode ser feita sobre *o que é* [*Was-Sein*] do completamente outro, também seu *que é* [*Daß-Sein*] permanece questionável.

Provavelmente estimulado por Amonn, cujo trabalho Werner Sombart (1967, p. 1 e 125s) havia resenhado, o título do primeiro capítulo do escrito metodológico tardio deste último dizia: “A indeterminidade do objeto” da economia política; sua primeira frase destaca o sentido provocativo dessa constatação com a tese de que nela “tudo que deveria ser determinado está indeterminado: mesmo o objeto”, ou seja, essa disciplina fracassa em relação à tarefa de articular racionalmente o que é visado por ela, o que ela fazia, contudo, sempre apenas metaforicamente, como paráfrase. Ele caracterizou o objeto da “economia política concebida ao modo da ciência natural”, por ele criticada, como sendo grandezas objetivas de tipo especial: seus fatos “*calculáveis*” e mensuráveis seriam “quantidades sem qualidade [...], quantidades puras”.⁵ Se tais tipos de “grandezas” devem se revelar

⁵ O título do segundo capítulo diz: “A indeterminidade do modo de conhecimento” corresponde ao “estado desolado” da economia (Sombart, 1967, p. 8s). Criticamente, Emil Lederer e Siegfried Budge se manifestaram sobre o conceito de dinheiro como “pura quantidade”.

como reais, e não meramente como fictícias, a “indeterminidade” do objeto da experiência teria seu fundamento na coisa mesma.

O fracasso da economia com relação à determinação do objeto se revelou como a incapacidade da primeira em superar intelectualmente a ausência de qualidade de suas grandezas, de superar a indeterminidade *real* do seu objeto: ela calcula, portanto, algo *sem* qualidade, algo de monstruoso, não sendo assim capaz de designar o que ela encontra cotidianamente, *o que é* calculado por ela.

Já Schumpeter (1952, p. 49) descreveu esse dilema da economia política mais concretamente do que Sombart. Mas se ele designou um fato sabido, embora há muito não reconhecido, da experiência cotidiana, o “poder de compra” do dinheiro, como uma realidade *sui generis*, como “fenômeno *sui generis*”, pois o dinheiro como “atribuição” não está relacionado com “objetos determinados”, mas muito mais com partes estranhamente homogêneas, isto é, *indeterminadas*, do produto social. É a “indeterminidade do objeto” que, segundo Schumpeter (1952, p. 40), constitui a “essência” daquele “fenômeno *sui generis*” chamado “poder de compra”. Ele não queria “nem sequer aludir” a esse problema *metaeconômico* “em sua profundidade”, “que dirá então tê-lo esgotado”. Mas mesmo mais tarde, inclusive no seu manuscrito sobre o dinheiro, procura-se em vão até mesmo “alusões” sobre o fundamento daquela “indeterminidade do objeto”.

Em contraste, Georg Simmel apreendeu, sob o título da “abstração real”, o paradoxo do “*quantum* puro” que chega até as “últimas profundezas” da “doutrina do valor e do dinheiro”. Ele vê o dilema central da economia, insolúvel do ponto de vista técnico, no seguinte: todas as declarações sobre uma “igualdade ou desigualdade quantitativa e conforme números” entre dois objetos seriam “sem sentido” se elas não dissessem respeito a “quantidades relativas de uma e a mesma qualidade.” De outro lado, trata-se de um “*quantum* puro”, e não de um *quantum* físico nem psíquico. Dessa maneira, ocorrem no cotidiano grandezas “sem sentido”, cuja gênese Simmel designa com um conceito que, depois de Marx, apenas na teoria crítica obteria de novo sua honra, a saber, o conceito de uma “abstração real”. Se Sombart falava de “grandezas sem qualidade”, o fato de que a realidade de tais grandezas pressupõe uma abstração real de qualidades diversas permaneceu impensado nesse discurso. Esse problema central, ignorado até hoje na economia e reconhecido pela primeira vez por Marx, pôde permanecer oculto à leitura simmeliana do capital, de modo que ele chegou independentemente à tese de que deve haver um “processo [...] objetivo” que, “por assim dizer”, “abstrai” o fato de que as coisas são desiguais, produzindo uma “igualdade” delas mesmas. Isso quer dizer que não apenas a “consideração da economia, mas a economia mesma, por assim dizer, consiste [...] em uma abstração real”.

De maneira semelhante a Marx, Simmel (1987, p. 101, 126, 32 e 87) também constata uma estrutura isomórfica entre o resultado dessa “abstração real” — o

abstrato real — e o problema filosófico clássico dos “universais”.⁶ O abstrato real ou o universal real deve ser apreendido “tanto como universal *ante rem* como *in re* e *post rem*”.⁷ Como será mostrado, se Marx também compreende o valor como um “universal”, isto é, como um “geral” que existe “na *res*”, na coisa, no valor de uso particular, Böhm-Bawerk argumentou, inversamente e de “maneira nominalista”, nas controvérsias sobre a teoria do capital, que o “geral” nunca pode existir “na” coisa, podendo contudo surgir apenas de uma abstração subjetiva, apenas “*post rem*”, e de modo algum de uma abstração real; disso resultou a contradição de que ele, por um lado, tratou inconscientemente o “valor de troca objetivo” da mercadoria, assim reconhecido por ele, como um universal real que existe “na *res*”, no valor de uso particular, embora isto contradissesse seu subjetivismo quanto ao valor. O próprio Simmel (1987, p. 6) só é capaz de apreender o valor “universal” como algo que não pode ser deduzido, “fenômeno primordial” [*Urphänomen*]⁸ dado aos seres humanos, devendo existir platonicamente “*antes*” da coisa, da coisa de valor, isto é, “*ante rem*”.

O problema da ausência de qualidade e da indeterminidade já aparecia claramente para o jovem Marx. No entanto, em oposição a Simmel, ele não o compreendeu apenas no seu significado teórico relativo ao valor e ao dinheiro, mas sobretudo no seu significado teórico vinculado ao capital. Ele definirá o conceito de “trabalho puro e simples”, já desenvolvido em 1844 nesse contexto, em vista do problema das quantidades “puras” ou “indeterminadas”: tal conceito “é certamente capaz de toda determinação, mas indeterminado em si e para si”. Ele só pode se efetivar como trabalho concreto, “determinado”, isto é, apenas por meio do seu oposto. Marx descreve a “indeterminidade” real com uma metáfora: “geleia abstrata de trabalho”. Não se trata aqui de modo algum de uma entidade *quasi*-fisiológica, mas antes de um abstrato *real*. A este tradicional equívoco se contrapõe a clara afirmação de Marx sobre o trabalho abstrato como uma “forma especificamente social” (!), que, como “forma” *válida* supraindividual, não pode ser nenhuma forma fisiológica. (Marx, MEGA II.6, p. 31, 32 e 41)

Consequentemente, ele define o conceito de “geleia de trabalho” do seguinte modo: que a mercadoria como valor de uso não “possui a forma social (!) do valor ou da mera geleia de trabalho”. Como forma social ou *válida*, mas simulta-

⁶ Cf. a palavra-chave “Universalien” no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Gottfried Gabriel et al. (2001, p. 179ss); cf. também Ritsert (2003, p. 32, 37, 46, 128 e 268).

⁷ Enquanto na discussão atual sobre Simmel tanto o teorema da “abstração real” como o problema econômico dos “universais” são inteiramente ignorados, nele se acha ainda assim, na literatura mais antiga, um teórico do dinheiro que tinha claramente em vista esse campo de problemas. Em termos de teoria do valor, tal campo é idêntico ao do “valor abstrato”. Eduard Lukas (1951, p. 14) constata: No dinheiro, “por mais paradoxal que isso possa soar — o valor econômico abstrato é trazido à forma fenomênica real (!)”. Isso deve dar o que pensar aos nominalistas, que “não gostariam de conceder nenhum tipo de existência ao ‘abstrato’.”

⁸ Apenas o “desenvolvimento posterior” do valor, como uma “categoria metafísica”, “deve ser entendido conforme o entendimento. Sua existência, contudo, é um fenômeno primordial.” (Simmel, 1987 p. 6 e 15). Esta é a “lei atemporal mesma em sua intuição temporal, o universal que se manifesta imediatamente em forma singular”; verbete “*Urphänomen*”, em Gabriel et al. (2001, p; 376).

neamente como forma existente, o valor ou a “geleia de trabalho” apresenta uma demanda que pode ser realizada. O “valor” seria “por assim dizer” uma “atribuição” para “um *quantum* determinado” do “trabalho social” — com o que a realização desse potencial pode ser expressa de modo que, na troca, a “indeterminidade” da geleia abstrata experimenta sua “determinação” como valor de uso concreto, particular (Marx, MEGA II.6, p. 41; MEW 26.3, p. 142).

A “*forma*” social de geleia é um universal, determinável, realmente possível ou transformável, um potencial social, e de modo algum um potencial físico. Ela é uma “forma abstrata”, “objetiva” e “válida” que é derivada, de modo supraindividual, de um sistema dado de preços válidos, de uma “lista de preços” na qual as mercadorias se apresentam “qualitativamente como o mesmo”, como já igualadas, e de maneira alguma com base em valorações subjetivas e individuais. Pode-se compreender “geleia”, “cristalização”, etc., igualmente como descrições metafóricas do conceito de *quantum* “homogêneo”, “sem qualidade”, “puro”, em suma, à maneira de grandeza “*quasi*-extensiva” (Marx, MEW 19, p. 374; MEW 16, p. 123ss). A descrição visa ao que Marx (MEW 23, p. 52) denominou “essa objetividade fantasmagórica”, o caso mais contundente daquela “*Quasi*-objetividade” que Jürgen Ritsert (2003 p. 273) atribuiu de modo geral a “instituições” sociais.⁹ Todas essas entidades pretendem designar aquele igual, o homogêneo, com o qual também a economia de escola opera no cotidiano. Mas essa esquece e reprime aquele estado de coisas, constatado pela primeira vez por Marx (MEW 23, p. 87) e por ele reconhecido como problema fundamental, de que a “igualdade” das coisas pode “apenas consistir em uma abstração de sua desigualdade real”, em uma abstração “*real*”. Do mesmo modo que o *quantum* “puro” se deve a abstrações *reais* da impureza efetiva, o *quantum* “homogêneo” se deve a uma abstração *real* da heterogeneidade efetiva. Preço, dinheiro e capital, todas três “grandezas” primordiais [*Ur-Größen*] na economia política, são, pois, grandezas abstratas *reais*, formas de existência de uma “objetividade puramente fantástica” (Marx, MEGA II.6, p. 32); formas de existência do “valor” em seu significado universal, que inclui o dinheiro e o capital.

Embora Amonn fosse capaz de se aproximar de tais considerações, ele passou ao largo, contudo, do significado daquela indeterminidade *real*, ignorou inteiramente o processo da “abstração real”. Se afinal sua tentativa de uma definição social do objeto econômico falhou, desta maneira fracassando também uma definição positiva da natureza não física da “realidade” econômica, coube a ele o mérito, porém, de acordo com Schumpeter (1954, p. 267), de ter realçado e distinguido, vigorosa e “minuciosamente”, as “dificuldades lógicas” da determinação do objeto.

⁹ Também denominada “segunda natureza” (Ritsert, 2003 p. 273).

Trata-se, de maneira patente, do problema da “metabase” de primeira e segunda natureza. Ele diz respeito à economia tradicional em geral, cuja gênese foi examinada por Adolph Lowe, que nomeou algumas de suas pressuposições irrefletidas. Assim como Taeuber, ele se elenca entre aqueles poucos economistas a quem desconcertava o caráter “*quasi-extensivo*” das coisas econômicas. Dessa maneira, ele chegou ao reconhecimento de que os axiomas da mecânica clássica “têm uma contraparte lógica na teoria tradicional do mercado”. Sua tese provocante dizia que em especial o “*princípio da conservação*” físico subjazia, como “pressuposição tácita”, “a toda a doutrina tradicional” da economia como disciplina; dessa maneira, ela deve sua existência a uma analogia problemática.

De fato, também Marx (MEW 23, p. 178) parece aceitar “tacitamente” a tradução do princípio da conservação. Em todo caso, ele cita, sem comentários e afirmativamente, a formulação de Say do princípio (veladamente aceito tanto por Ricardo quanto pelo subjetivista Malthus): “a troca de dois valores iguais não multiplica nem diminui a massa dos valores existentes na sociedade. A troca de dois valores desiguais [...] também não muda nada na soma dos valores sociais”.

Portanto, Say pressupõe uma “massa de valor” existente na sociedade e que não pode ser “multiplicada” nem “diminuída”, mas apenas redistribuída; de tal modo que a perda de um pode ser compensada pelo ganho de outro e vice-versa. Ele tomou de empréstimo a proposição acima “sem se preocupar” com as “consequências [...] bastante literais para os fisiocratas” (Marx, MEW 23, p. 178). O conceito de “massa de valor”, frequentemente utilizado por Marx, assim como o intensamente discutido conceito de “soma de valor”, têm pois sua origem imediata em Say; mas ele remonta, em última instância, à teoria fisiocrata da circulação econômica, apresenta assim um tipo de axioma material da teoria da circulação. Do mesmo modo como no princípio de Lowe da “conservação da energia econômica”, a “soma” dos “valores” individuais, a “massa de valor” como um todo, deve ser “conservada”.

Com sua indicação às “consequências” da proposição, Marx alude a que Say, como defensor daquela doutrina subjetiva do valor que só pode conhecer valores “relativos”, não “absolutos”, havia renegado a sua própria doutrina do valor ao assumir o conceito da “massa de valor”, da “massa” de valores “absolutos” multiplicáveis, por meio do que Ricardo foi capaz de legitimar esses conceitos de valor de Say justamente por suas “consequências”. O teorema citado por Marx relativiza a afirmação de Lowe de que a economia teria de modo geral baseado “tacitamente” suas reflexões econômicas no princípio da conservação. Revestida de modo popular-ontológico, ele está contido quase literalmente na passagem de Say citada por Ricardo (1996, p. 172): “Não se pode obter algo a partir do nada, como num passe de mágica”. A partir desse axioma, Say deduz aquele princípio fundamental que foi recebido por Marx, a quem é erradamente atribuído: “Seja qual for a maneira

como se disfarce uma operação, seja qual for a forma que se imponha a um valor, seja qual for a metamorfose a que se submeta, só podemos ter um valor criando-o ou tirando-o de outros.”

O conceito de “forma”, já empregado por Turgot — como forma-“disfarce” —, ressurgiu no conceito marxiano de “forma de aparecimento” do “valor”. O discurso do dinheiro como “véu” tem aqui igualmente a sua origem. Evidentemente, todos os três conceitos — “valor” (absoluto), “forma” e “metamorfose” (mudança de forma) — estão internamente vinculados com o “princípio da conservação”: na “mudança” de suas “formas” como “formas de disfarce ou formas de aparecimento”, é uma e a mesma “substância” do valor que se mantém, que se “conserva”. Segue-se daqui que também Marx aceitou tacitamente o teorema de Say e de Ricardo?

Há certamente diferenças de princípio que resultam de que o *aumento* de valor, isto é, a dinâmica da economia, não pode ser explicado a partir do teorema estático da conservação de energia. Contudo, em contexto estático-estacionário — a “circulação simples” de Marx —, dificilmente se pode negar o núcleo racional dessa proposição. Assim, pelo menos o teorema da soma de valor está na base daquela popular proposição econômica que todo economista político enuncia: não se pode distribuir mais do que se produz. Embora isso não se refira imediatamente a uma “massa de valor” produzida, uma determinada “massa” é assumida, contudo, nas modificações do teorema quanto à teoria da criação de valor. Aquele axioma, porém, não se relaciona de modo algum a um amontoado de bens heterogêneos, mas àquilo que Albrecht Forstmann (1952, p. 136) denominou “massa uniforme e homogênea de bens”, a saber, o produto social; mas “massa homogênea de bens” e “massa de valor” dificilmente podem ser diferenciadas.

A “proposição incontestavelmente verdadeira” de Keynes (1996, p. 57-58) — o que ele denominou realmente o “axioma das paralelas” da teoria clássica — de que a “renda obtida globalmente por todos os elementos da comunidade [...] tem necessariamente um valor” (pré-monetário) que é “exatamente igual ao *valor* (!) da produção” (pré-monetário), tal constatação se baseia naquele “princípio da conservação” tanto quanto a tese de Schumpeter (1970, p. 206s) sobre o “*sistema econômico de equivalência*”, segundo o qual ao “*input* no produto social” deve corresponder um “valor equivalente” [*Gegenwert*], uma “contraprestação” na figura do dinheiro; pelo que um “*saldo econômico*” tem de “resultar zero”. Ambos os autores falam a esse respeito de “somadas de valores” a serem postas em equivalência, e Keynes o faz quase literalmente. De maneira irrefletida, eles utilizam aquele par conceitual “valor/valor equivalente”, congênito no conceito de “sistema de equivalência”, par esse que está relacionado, de acordo com a análise de Simmel, ao conceito do “valor absoluto”. Até onde posso ver, não se acha aqui nem na doutrina contemporânea dos “agregados” macroeconômicos, e nem sequer na teoria da criação

econômica do “valor”, qualquer tentativa de esclarecer o sentido do conceito de “valor”, constantemente empregado.

Aqui deve ser primeiramente notado que, no que concerne ao valor, os subjetivistas Keynes e Schumpeter utilizam o conceito macroeconômico de valor, objetivo e absoluto segundo sua natureza, de maneira tão pouco legítima quanto o subjetivista Say. O Schumpeter (1965, p. 730) tardio estava dolorosamente consciente desse dilema, razão pela qual ele lidaria novamente com a teoria do valor de Marx sob o aspecto do “valor absoluto” como seu “conceito central”, o qual — mas isso lhe ocorria infelizmente só então — foi empregado por Marx “de modo inteiramente não místico ou metafísico”. Autocrítico, ele admitia agora um “erro” que durara a vida inteira: sua “incompreensão do ponto essencial da teoria marxiana do valor” (Schumpeter, 1965, p. 729).

Lowe não quis se eximir, em contraste com Keynes e Schumpeter, da questão premente sobre aquilo que é capaz de se “conservar” nas “metamorfozes” enunciadas por Say: aqui ele chega a uma tese que constitui abertamente a verdadeira provocação de sua investigação: a assunção, nas teorias de Quesnay, Smith e Say, de uma “matéria da economia” que está na base das teorias das “somadas agregadas” macroeconômicas, sendo o “processo do mercado” conceitualizado como “circulação e transformação de um agregado de energia indestrutível”, como “transformação” ou mesmo metamorfose de uma “energia econômica”. Diferentemente da “espiritualização da objetividade” realizada por Durkheim, estaríamos lidando, no caso da matéria da economia política, com um objeto social que é, contudo, transcendente, que se apresenta como mais objetivo do que toda objetividade das instituições sociais. O objeto “*quasi-extensivo*” de Tæuber se condensa e materializa aqui em um objeto *quasi-físico*. Nessa visão, no lugar de nascimento da economia política há uma ideia fetichista fundamental como “pressuposição tácita”: a invenção de uma “matéria econômica”. À “espiritualização” sociológica da objetividade social corresponde sua dessubjetivização econômica ou sua materialização fetichista.

Nesse contexto, Lowe chama a atenção para o fato inquestionável de que capital e trabalho, como os “fatores-*input* portadores de preço”, “podem se substituir um ao outro”. Esse processo cotidiano se revela, contudo, como sendo de difícil apreensão racional: as “diferenças qualitativas” de mercadorias e fatores “desaparecem”. Trata-se aqui do problema marxiano-simmeliano da “abstração real”, discutido na teoria crítica. Embora Lowe fosse política, filosófica e pessoalmente próximo àqueles autores, o modo como eles colocam a questão, conforme a economia especializada, evidentemente o privou da percepção de que a análise desse processo misterioso constitui o “ponto central de uma teoria da sociedade”. A reflexão de que esse “processo de abstração se impôs por sobre as cabeças dos seres humanos”, isto é, que ele se realiza “objetivamente”, Adorno a caracterizou como

“diferença decisiva” entre a doutrina “positivista” e uma “doutrina “dialética da sociedade”. Enquanto ele enfatizava repetidamente a relevância teórica do valor na consideração desses processos, Lowe pareceu, assim como Schumpeter e Sombart, querer contornar o conceito de ‘valor’ que se impõe no campo de significação da “matéria econômica”. “Desaparece” sua reflexão de que uma “dimensão” peculiar se acresce aos bens, a “dimensão das relações de mercado”, nas quais são extinguidas suas “diferenças qualitativas”. Em vez de pensar esse misterioso estado de coisas como manifestação de uma “dominação” real “do universal sobre o particular” (Adorno, 1993, p. 58 e 61), ocorria a Lowe somente um caso da questionável “analogia mecânica” na economia política: “Assim como na mecânica, nós temos de lidar com uma ordem de quantidades puras, para cuja análise a matemática constitui a ferramenta adequada”.

Mas a mecânica e outras ciências *reais*¹⁰ não têm relação alguma com “quantidades puras”, e sim com quantidades sensivelmente perceptíveis; apenas a matemática, como ciência formal, e só aparentemente a economia conhecem aquelas “quantidades puras” de que Simmel e Sombart se ocuparam. Que se pense igualmente no postulado de Forstmann da “massa uniforme e homogênea de bens”, que parece “purificada” de todo heterogêneo, isto é, de todo material, a pressuposição irrefletida da “*oeconomia pura*”. Principalmente sob esse aspecto, seria necessária, de acordo com Lowe, uma “lógica do pensamento econômico”, que, em sua visão anti-kantiana, deve ser colocada em relação “com a ‘lógica dos fatos’”, isto é, com a estrutura objetiva do objeto econômico; o que para Schumpeter (1970, p. 83) era a “lógica interna dos objetos abstratos”.

Esse programa é plausível desde que a legitimidade da transferência das categorias mecânicas possa ser julgada somente com base em tal “lógica” material. Lowe se refere aqui às considerações de Schumpeter (1952, p. 325), que várias vezes havia abordado aquele problema irresolvido da “analogia mecânica” e sua relação com a “analogia orgânica”: “essas comparações são suspeitas, por mais inócuas que sejam”. Assim, também Lowe quer mostrar as “lacunas explicativas” das analogias mecânicas, mostrando com isso os limites da teoria econômica “tradicional” em geral, fundada naquelas analogias. Tal teoria precisa ser criticada porque ela “até hoje” não possui um “modelo social independente”, estando antes pelo contrário presa, com seu modelo mecânico, ao “campo do pré-social”, ou seja, ela utiliza modelos e conceitos fundamentais que, em permanente “metabase”, são inadequados ao seu objeto — uma objeção similar à crítica que Hans Albert (1998, p. 5) dirigiu à economia pura, entendida conforme um modelo platônico, como teoria que se dá no “vácuo social”.

¹⁰ N.T.: Backhaus emprega o termo “*Real-Wissenschaften*”. Na cultura científica alemã, distinguem-se as *Realwissenschaften* e as *Formalwissenschaften*. As primeiras têm por objeto estados de coisa reais, sejam estes conteúdos da ciência natural (*Naturwissenschaften*) ou das chamadas ciências sociais e do espírito (*Sozial- und Kulturwissenschaften*). Já as segundas tematizam relações formais, como a matemática.

O desiderato de uma nova “lógica” é, para Lowe (1984, p. 124ss), um “problema fundamental” da economia. É evidente que, para além do seu horizonte de reflexão, tal “lógica” teria de tematizar sobretudo a relevância, em termos de teoria do valor, daquele processo de transformação de qualidades físicas em “quantidades puras”. O principal aqui diz respeito à relação daquelas “quantidades” aparentemente “puras”: a relação das “quantidades comparáveis de energia econômica” com suas incorporações em produtos “*quasi*-extensivos” de tipo monetário. Inevitavelmente, vem à tona aqui o conceito de valor evitado por Lowe, conceito que, por outro lado, e somente desta maneira, manifesta a dimensão social que para ele faltava ao conceito.

Como pode ser demonstrado ao se tomar Lowe como exemplo, a renúncia à elaboração de um conceito social de valor, ou seja, à análise de abstrações objetivamente reais, expõe essa disciplina à suspeita de que sua formação conceitual estaria fundada, de modo geral, em afirmações existenciais monstruosas, na formação de pseudoconceitos situados no “campo do pré-social”, conceitos como “matéria econômica” e “energia econômica”, que serviriam como “pressupostos tácitos” daquela disciplina. Trata-se nitidamente de exemplos paradigmáticos da tese de Adorno de uma “interservação” necessária de conceitos quantitativos, aparentemente “exatos”, em “especulação selvagem” e “monstruosidades”. De fato, a aparência objetiva dessa *quasi*-matéria — a “objetividade fantasmagórica” ou “objetividade de valor” de que fala Marx — é tão densa, que alguns economistas sucumbiram à tentação cientificista de querer extrair, no sentido da “analogia mecânica”, “aspectos da física atômica em vista da determinação do conceito de capital” (Eckelt, 1971, p. 22).

Com isso, construções desse tipo, tal como elas foram desenvolvidas de maneira perspicaz e competente do ponto de vista da física pelo renomado economista japonês Kunihiro Jojima (1985, p; 59s, 62, 67 e 182), partem do problema da “homogeneidade da massa” no “espaço natural” e no “espaço econômico”. Jojima espera encontrar, a partir da “massa” tal como pode ser apresentada com exatidão física, “o conceito que se dá no espaço econômico de maneira isomórfica àquela massa”, esperando o mesmo em relação ao conceito de “força” utilizado na física e na economia. Agora, se ele gostaria de esclarecer “a essência do capital” na comparação “isomórfica” entre “massa física” e “massa econômica”, surge então uma dificuldade curiosa: ele tem de assumir uma “capacidade do capital de geração de valor”, uma capacidade de “autoexpansão”, pois “capital gera capital”. Isto e a circulação, ou “troca de valores” de ativos e passivos, obrigam-no a fazer uma assunção monstruosa: nitidamente em grosseira contradição com a construção da “massa na física clássica”, um *quasi*-sujeito aparece aqui como portador dessa troca de valores, “o capital” é considerado “um ser vivo”.¹¹

¹¹ A “partícula de valor social” seria um “elétron [...] econômico”. (Jojima, 1985, p. 107).

É evidente que tanto Marx como Adorno nomeariam os economistas japoneses como testemunhas principais para as suas teses, a saber, que o “fator” capital, no sentido da economia acadêmica, é compreendido como “*fonte da produção de valor*”, como um “sujeito ativo”, algo “dotado de vida ilusória” [*Scheinleben begabtes*] que “se relaciona consigo mesmo” e “se” diferencia “em si mesmo” (Marx, MEW 42, p. 650 e 638s). Isto é, a tese de que ocorre uma interversão das teorias quantitativas em “monstruosidades”; e isso de modo algum apenas no campo esotérico da doutrina da essência do dinheiro, mas no centro da formação conceitual da economia política.

É nítido que um economista “exato” que insiste no estatuto científico de sua disciplina tem de contradizer energicamente a teoria do capital formulada por Jojima. Se tal teoria deve trazer a teoria acadêmica do capital ao seu conceito, ou se é mesmo possível pensar em alternativas no solo da formação conceitual acadêmica, isso não pode ser decidido aqui. Trata-se apenas de indicar outros exemplos que, por um lado, são capazes de demonstrar o caráter de fetiche do sujeito-capital, das *quasi*-extensivas quantidades de capital e, por outro lado, dos paradoxos lógicos dali resultantes na forma como vêm à luz principalmente na controvérsia clássica em torno do conceito de capital desenvolvido por Böhm-Bawerk. Se o fenômeno das construções monstruosas pode ser discutido da maneira mais vívida com base em casos da teoria do capital, então o fenômeno das “dificuldades lógicas” pode ser discutido conforme os exemplos dos paradoxos reais na teoria monetária, tal como constatados muitas vezes sobretudo por Schumpeter e Simmel.

Como exemplo primeiro e preliminar, deve-se recorrer à proposição do primeiro Schumpeter, que se alinha com construções similares de Wicksell, cuja teoria do capital pode ter inspirado a sua subsequente formação conceitual. Dessa maneira, ela se refere antes de tudo às assim chamadas “quantidades de capital” como um “estoque acumulado” ou uma “quantidade dada” “de trabalho ‘previamente despendido’ e de atividades ‘previamente despendidas’ sobre a terra, um tipo de ‘geleia de trabalho’ e ‘geleia de atividade da terra’ [...] dadas como *fundo abstrato de força produtiva*” (Schumpeter, 1970, p. 172).

Em contraste com Jojima, Schumpeter evitou aqui e também depois descrever mais precisamente, ao modo das ciências naturais, o “tipo” desconhecido de “atividades” e de “forças” ocultas da natureza, evitando explicar o que significa aquele discurso metafórico de “geleias” como seus produtos, o que significa “matéria econômica” no sentido de Lowe. É de se presumir que algo plástico e dúctil deve estar associado a esse termo. Em todo caso, essas metáforas pretendem indicar que a economia não tem a ver simplesmente com atos de escolha, mas também com um campo de “forças” “transcendente” aos sujeitos que agem e com seus produtos, as “geleias”. Schumpeter havia de abandonar novamente esse termo, embora em favor de outras metáforas que designam o mesmo estado de coisas,

metáforas aparentemente mais inofensivas, na verdade conceitos que, como o de “quantidade de capital”, dissimulam o problema.

Embora Schumpeter só se refira diretamente ao “fundo abstrato” formulado por John Bates Clark, são as construções de uma outra sumidade da economia neoclássica, as de Wicksell, que são formalmente comparáveis. Neste último há, de fato, entidades “depositadas”, “armazenadas”, ou seja, no sentido de Wicksell: entidades “poupadas”, “quantidades” homogêneas de “força de trabalho e força da terra”. Com isso Wicksell reivindica, inconscientemente, um universal real, um abstrato real; de algum modo elas devem estar “unificadas nos mesmos objetos de capital”; razão pela qual o processo dessa misteriosa “unificação” permanece não menos enigmático do que o da virgem Maria com o espírito santo. Se aqui dela nasce o filho de Deus, ali não vêm ao mundo produtos menos enigmáticos: “massas de capital” como “quantidades de força” *sui generis*.

Afinal de contas, nenhum físico nunca foi capaz de observar o fato de que forças haviam de ser “vestidas — cobertas — em uma forma do capital”. Não se encontra nesse texto nem vestígio de uma alusão àquilo em que se poderiam diferenciar “quantidades de força”, segundo a sua natureza física, e “formas do capital”, segundo a sua natureza social, e em quais propriedades elas poderiam coincidir; não havendo nenhuma metabase, um parentesco essencial tem de ser assumido, se é que algo que é um é capaz de se transformar, de se revestir, em um outro. Wicksell concorda com autores que, como Jevons, assumem um “capital *em sua forma livre*” “antes que ele seja vinculado à produção”, em que a “forma livre”, que lembra o “fundo abstrato” de Clark e as “geleias” de Schumpeter, não é menos obscura, tal como a metáfora do “estar vinculado” a algo material por parte da entidade imaterial e desconhecida que é o capital.

Todas essas “quantidades” são, de maneira infundada, lançadas como “quantidades de valor de troca” que “podem ser concebidas juntas como uma única soma de valor [...], uma soma de valores de troca.” Um procedimento estranho, na medida em que Wicksell era um opositor jurado da teoria do valor objetivo e absoluto, cuja versão marxiana ele combateu como sendo “uma arma terrível contra o existente”. A “nova” doutrina postulada tem, pois, “significado eminente [...] para o interesse social”. (Quem ainda poderia duvidar de que a doutrina subjetiva do valor surgida da “revolução da utilidade marginal” foi forjada como uma “arma”, apontada não contra a teoria marxiana do valor, mal conhecida pelos revolucionários, mas sim contra a doutrina do ricardianismo de esquerda, especialmente os proudhonianos?)

Desde o princípio se viu uma pressão por tornar um tabu não apenas o valor “absoluto” e multiplicável, mas também o “valor universal” e “abstrato”; em oposição às heresias teóricas relativas ao valor cometidas por Böhm-Bawerk, os subjetivistas consequentes — Carl Menger, Friedrich von Wieser, o primeiro Schum-

peter, Robert Liefmann — procuraram colocar o “valor absoluto” na lista de palavras proibidas. O valor “absoluto” é sempre pré-monetário, isto é, valor pré-disposto às formas monetárias do dinheiro e do preço, embora ao mesmo tempo apareça igualmente na figura monetária e abstrata, a saber, como “valor” no sentido da “unidade de valor”, como dólar, marco, libra, etc. O subjetivista Wicksell se enredou, portanto, na dupla contradição de assumir, de um lado, em sua teoria do capital, uma “soma de valor” que, segundo sua natureza, é absoluta e pré-monetária; de outro lado, em sua teoria do dinheiro, assumiu uma segunda soma de valores multiplicáveis, ou seja, uma soma abstrata e monetária. Ambas as relações permaneceram inteiramente opacas.

Essa segunda soma de valor aparece como um *deus ex machina* no volume subsequente de suas “preleções”, dedicado ao dinheiro, de modo tão não derivado e apodítico quanto já a soma de valor pré-monetária aparece como soma de valor-capital no primeiro volume. Nesse segundo volume, finalmente, irrompe aquele terceiro conceito de valor, o conceito “abstrato”. Decerto não literalmente, mas em substância: diz-se do dinheiro que ele se “volatiza em uma quantidade abstrata, em uma mera quantidade de valor”, ou seja, em uma quantidade abstrata de valor. Wicksell evidentemente não contestava o fato de que seus mentores Menger e Böhm-Bawerk também haviam excomungado com boas razões o conceito de “valor abstrato”. Trata-se afinal de uma quantidade de valor que deve ser real e objetiva, ou seja, transcendente, uma “quantidade” abstrata *real*.

Naquele segundo volume, o teórico subjetivo do valor Wicksell relaciona de maneira absurda até mesmo o conceito de “soma de valor” abstrata, objetiva e absoluta, à quantidade de mercadorias, que, no primeiro volume, havia sido interpretada de modo subjetivista no sentido de sua teoria das ações de troca, dos assim chamados “preços relativos”, e precisamente como uma teoria do valor fechada em si e isolada do dinheiro. Com isso ele não apenas não deixou espaço algum para a tematização do conceito de “equivalente” ou de “igualdade de valor” — um conceito macroeconomicamente imprescindível: Wicksell (1969, p. 76s, 207ss, 213s e 223; 1928, p. 18e 20) postula mesmo que o meio de troca tem de ser adquirido “em uma quantidade que corresponde à soma de valor das mercadorias desejadas”. É óbvio que, desta maneira, ele revogou *de facto* a interpretação subjetivista da “mercadoria” elaborada no primeiro volume: a “soma de valor” de uma mercadoria, capaz de “corresponder” à soma de valor do dinheiro, pode ser entendida apenas como objetiva e absoluta.

O fundador da teoria monetária dos ciclos econômicos e inspirador de Keynes apresentou assim sua equação teórica do fluxo monetário como equação de valores “objetivos” e “abstratos”. Seu “interesse social”, sua descarada intenção apologética, enreda esse clássico representante e precursor da economia “exata” em contradições espantosas: a teoria dos assim chamados “preços relativos”, no

primeiro volume, opera com conceitos de valor subjetivos, relativos e concretos; a teoria dos “preços absolutos”, no segundo volume, com conceito objetivos, absolutos e abstratos. Essa contradição cardinal na teoria do valor, até hoje velada, é a razão profunda da dicotomia, lamentada por toda parte, entre setor “real” e setor “monetário”. Ela se manifesta sobretudo quando fluxos de dinheiro e de bens são interpretados como “*volumes de valor*”, e sua expansão como “extensões de valor”, e quando sua relação é entendida como uma “igualdade de valor” (Stackelberg, 1951, p. 24s), uma equivalência objetiva.

Ainda não está claro como as “quantidades de valor de troca” se relacionam, de um lado, com as ominosas “quantidades de força” da “força de trabalho e da terra” e, de outro lado, com a “soma de valor” das mercadorias bem como com as “quantidades abstratas” do dinheiro como simples “soma de valor”. Como já vimos, as “quantidades de força” de trabalho e terra devem se “unificar” no capital, formando assim um pressuposto do capital. Mas se encontra também a afirmação oposta, na medida em que uma parte daquelas forças há de ter se “revestido na forma do capital”, portanto, o capital pressuposto como um terceiro independente. A confusão categorial de Wicksell culmina, finalmente, naquelas formulações que igualam o trabalho e a terra a um “capital-trabalho” ou “capital como força da terra”. Assim, aqueles misteriosos “encobrimentos” e “unificações” parecem poder ser evitados apenas ao preço da identificação imediata do físico com o social.

A questão sobre se o “capital” funciona ou não como um terceiro fator ao lado da “força de trabalho e da terra” é sem dúvida legítima do ponto de vista marxiano. Como há de ser mostrado na última seção, encontram-se a esse respeito algumas considerações esplêndidas por parte de Wicksell, mas, com os seus jogos confusos de “forças”, ele obstrui para si mesmo o desenvolvimento daqueles pensamentos sobre o capital como sujeito. O que aquelas “forças” devem gerar são, objetivamente, as monstruosas “geleias de atividade de trabalho” e “geleias de atividade da terra” de que fala Schumpeter. O processo de formação do capital, a gênese do capital, é suposto como tendo sua causa verdadeira em que aqueles produtos misteriosos são “poupados” e “armazenados”. A pergunta pelo substrato dessas entidades “armazenáveis”, capazes de conservação intertemporal, a pergunta pelo que é capaz de existir como algo armazenável, como “estoques”, “fundos”, etc., essa pergunta se refere por sua vez às metáforas monstruosas de Schumpeter. O mesmo vale para o discurso de Wicksell sobre as quantidades de capital em “*forma livre*”. Jevons (1924, p. 28), cofundador da economia aparentemente exata, falava de maneira altamente inexata do “*capital livre*”. Os três autores associam um potencial “puro”, “fluido”, mas de algum modo objetivamente existente, que de algum modo pode ser transformado em bens determinados, concretos — algo “capaz de ser investido”.

De maneira muito equívoca, Schumpeter (1926, p. 194 e 72) haveria de dar o nome “poder de compra” a esse “capital livre”, poder esse que, não sendo intrínseco apenas ao dinheiro, mas também às mercadorias, é suposto então como possuindo um caráter pré-monetário; “todos os bens econômicos” possuiriam “poder de compra”. Ele encontra uma “definição” original para esse poder, que deveria antes ser chamado poder de troca: é um “poder abstrato [*abstrakte Macht*] — isto é, não fixado em bens concretos — sobre bens em geral”.

Mas o dinheiro é para ele uma “disposição universal sobre [...] bens em geral” (Schumpeter, 1926, p. 66). Tanto à “disposição” como ao “poder de compra” é conferido ademais não só o atributo “abstrato”, mas também o “universal”. Ambas as entidades representam, assim como os “fundos”, “estoques”, “quantidades”, etc., um abstrato *real*, um universal *real*. Ou seja, não são as ações econômicas, as valorações, etc., que são o “primordial”, tal como afirma, em “falsa autocompreensão” (Jonas, 1964, p. 131)¹², a almejada metodologia da economia política, mas, antes pelo contrário, aquelas entidades é que são as pressuposições “últimas” e irredutíveis da economia acadêmica.

A definição schumpeteriana é perfeitamente adequada para demonstrar a proximidade e a distância entre a formação conceitual acadêmica e a de Marx. Quando Marx (MEW 42, p. 148) define o dinheiro como “forma universal e abstrata da riqueza”, como “totalidade” de suas “particularidades”, dos valores de uso no sentido de sua “substância”, então essa “totalidade” “existe” nele “como suma representada das mercadorias. A riqueza (valor de troca como totalidade e como abstração)”.

Marx define capital e trabalho assalariado de maneira semelhante. Não se trata de um substrato último, mas da apresentação de uma relação social entre o particular e o universal, do trabalho abstrato e geral como uma “totalidade”. Se Schumpeter fala de “bens em geral”, e John Stuart Mill fala de “coisas em geral”¹³, Adorno (1989, p. 223) define com maior precisão o “valor” como “unidade dos muitos, dos valores de uso [...] sensivelmente diversos”, *valor* como *totalidade dos valores de uso*. Todos esses conceitos estão contidos na definição marxiana do valor; dado que, na esteira de Hegel, também o trabalho universal é definido como “totalidade”, as determinações marxianas e hegelianas são correspondentes: assim como o valor, o trabalho universal é uma totalidade, quintessência dos trabalhos particulares: ele é “trabalho em geral” ou “simplesmente” trabalho, nem trabalho de manufatura nem trabalho comercial, e nem ainda trabalho de agricultura, mas tanto um quanto o outro” (Marx, MEW 42, p. 38). “Nós denominamos um universal um tal simples que, por meio da negação, não é isto nem aquilo, mas um não-

¹² Jonas descortina a história da metodologia econômica como uma história de autoenganos.

¹³ Contra isso polemiza Jevons (1924, p. 74).

isto que, igual e indiferentemente [*gleichgültig*], deve também ser isto e aquilo” (Hegel, 1951 p; 84).

Esse universal existente, o trabalho, contém o momento da “abstração”: é posto como “não-isto” pela “negação”. Não é este nem aquele particular — mas, como um igualmente válido [*gleich Gültiges*], é “também” este e aquele particular —, o momento da “totalidade” oposto à abstração. Na introdução preliminar do valor, no primeiro capítulo d’*O capital*, Marx expressa o momento da “abstração” no fato de que o valor ou o universal dos valores de uso trigo e metal “não é um nem o outro”; o valor é contraposto a estes como um “terceiro”, um suprassensível, um inteiramente outro. Da mesma maneira, o trabalho universal não é “nem” este “nem” aquele trabalho particular. Mas esse trabalho universal ou “terceiro”, por outro lado, tem de ser “tanto um como o outro”, ou seja, “totalidade”, “quintessência”, “unidade”. Da mesma maneira o universal, isto é, a “unidade”, o suprassensível ou o valor, não existe, como em Simmel, como um fenômeno “primordial” além e independentemente dos particulares sensíveis, do trigo e do metal. Tal como o “*universale in re*”, ele existe somente “nas [...] coisas”¹⁴ mesmas como “suma” suprassensível delas.

Na existência das mercadorias como valores, ou seja, em sua “existência como iguais”, como “idênticas”, “qualitativamente idênticas”, os valores são algo de “absolutamente diverso” diante dos valores de uso; algo inteiramente outro. Em sua “segunda existência” como “valor”, a mercadoria é *absolutamente* trocável, ela possui “trocabilidade absoluta” [...], *não tem determinação quantitativa, mas sim qualitativa*, ao passo que ela é, como valor de uso, apenas relativamente trocável, dependente da carência de um comprador. Em virtude de sua “trocabilidade absoluta”, o valor da mercadoria é definido também como “valor de uso universal” — apenas um outro termo para o valor como “quintessência dos valores de uso”. Dá-se assim a *tese fundamental* da teoria marxiana do valor de que a “mercadoria em geral” é uma contradição existente: “a contradição [...] de ser simultaneamente, como valor de uso particular [...], valor de uso universal” — uma “*contradição*” imediata. Desta contradição se diz, de maneira hegeliana: “essa contradição tem de se desenvolver”.¹⁵

Essa ideia fundamental é expressa em termos hegelianos de maneira ainda mais plástica na primeira edição do *Rohentwurf* [*Grundrisse*], assim chamado por Marx, do que n’*O capital* (na primeira edição): “Embora imediatamente unidos na mercadoria, valor de uso e valor de troca do mesmo modo se excluem imediatamente um do outro”. O valor existe “nos” valores de uso, está “em unidade imediata” com eles, uma unidade que “imediatamente se desintegrou” (Marx, MEW 42, p. 118 e 121). A “circulação” é definida como um “processo” “no qual são mediados

¹⁴ As referências são os respectivos textos de Marx (MEW 23, p. 51; MEGA II.5, p. 19; MEW 23, p. 51).

¹⁵ Igualmente, Marx (MEW 26.3, p. 13, 125 e 127; MEW 13, p. 32; MEW 26.3, p. 134; MEW 13, p. 34; MEGA II.5, p. 51).

ambos os momentos, que imediatamente coincidem e se excluem um do outro na mercadoria, momentos dos quais esta é a unidade imediata.” (Marx, MEGA II.2, p. 63)

A ideia fundamental desse desenvolvimento dialético do processo M-D-M (mercadoria-dinheiro-mercadoria), da “circulação simples”, ideia apresentada no texto original, ainda se encontra também na segunda edição do *Capital*: a circulação M-D-M é designada ali como “solucionar”, como solução das “contradições efetivas” da mercadoria, tal como são reveladas no segundo capítulo. São contradições da “mercadoria em geral”. Sua contradição — a contradição do caráter universal do valor com a sua existência material em uma mercadoria determinada” — significa: “sua unidade ainda se desfaz imediatamente, e sua diferença ainda se faz uma imediatamente”.¹⁶

Essa “mercadoria em geral” ou “mercadoria em si” é *princípio*, começo do sistema. Como sendo meramente em si, mercadoria ainda não existente, ela requer “desenvolvimento”, isto é, sua contradição “deve se desenvolver”, de modo que ela se apresente primeiro como mercadoria *precificada* e, finalmente, no dinheiro que lhe é correspondente, como capital. Seguindo-se Cesare Luporini (1970, p. 461), pode-se caracterizar a “mercadoria em geral” como “princípio empírico”. Tal abordagem teria de ser demonstrada, entre outras coisas, na explicação das posições contraditórias, principalmente, no interior das teorias do capital. Em primeiro lugar, isso diz respeito ao problema da “incorporação no sentido de materialização” (Stüdemann, 1976, p. 5): materialização de um abstrato-universal em um concreto-particular. Essa parece ser a contradição primária, a qual se vincula com outras três, aquelas entre subjetivo e objetivo, ser e validade, ser e aparência.

Alguns exemplos, principalmente da teoria do capital e da teoria monetária, demonstram certas “dificuldades lógicas” já constatadas por Simmel, Schumpeter, entre outros, as quais resultam da concepção subjetiva do valor da escola de Viena. Para poder dar provas da impossibilidade de se pensar o valor “objetivo”, de um lado, e da existência somente “subjetiva” do valor, de outro, seu fundador Carl Menger se apoia especialmente em dois argumentos básicos; ambos se referem aos paradoxos da realidade econômica.

De um lado, trata-se do que Marx denominou a “trocabilidade absoluta” da mercadoria em sua característica como valor absoluto e objetivo. A tese mengeriana diz: “*equivalentes, no sentido objetivo da palavra, não [...] existem*”. Eles “não” podem “existir na realidade de modo algum”, existindo, pois, apenas na *aparência* [*Schein*]. A interpretação paradoxal do conceito de “equivalente objetivo”, e também sua determinação como valor absoluto, é comum aos dois antípodas: “equivalentes (no sentido objetivo) só podem ser denominados como aquelas quantida-

¹⁶ As referências são os respectivos textos de Marx (MEW 23, p. 118; MEW 29, p. 315; MEGA II.2, p. 79).

des de bens de que se pode fazer comércio de algum modo [...]. Tais equivalentes [...] não existem em lugar nenhum.”

Houvesse esses equivalentes, então toda troca teria “de poder ser reversível”. Portanto, ele fala de uma mera “*igualdade* presumida entre duas quantidades de bens” (Menger, 1968, v.1, p. 86), insistindo em que uma tal “igualdade de valores (uma igualdade no sentido objetivo) na verdade não existe em lugar algum”, ou seja, existiria apenas de modo aparente. Também Simmel (1987, p. 126) devia admitir que tal igualdade de valor só pode ser pensada como igualdade de valores “absolutos”. Foi o problema dessa existência pelo menos aparente do “valor absoluto”, certamente a mais importante entre as “dificuldades lógicas”, que o fez desesperar de uma solução científica, não metafísica. O paradoxo da “trocabilidade absoluta” passou despercebido. Michael Kröll (1956, p. 119) é provavelmente a única exceção, o qual definiu o “valor de troca” como capacidade do bem “em si” de “ser convertido [...] em qualquer outro bem”, ou seja, “convertibilidade ilimitada”, com o que ele se relacionava a Marx.

Se levamos o argumento de Menger a sério, com a eliminação do valor “absoluto”, aparentemente todos os paradoxos desaparecem. Mas surge então um outro dilema: destrói-se assim a base conceitual fundamental da macroeconomia, que não pode renunciar a conceitos como “valor igual”, “valor equivalente” [*Gegenwert*], etc., ao valor absoluto, que, como tal e somente como tal, é valor multiplicável (Keynes, 1996, p. 11, 58, 70 e 90).¹⁷ Foi sobretudo esse problema que provocou no Schumpeter (1965, p. 1213) tardio o “mal-estar crítico” em termos macroeconômicos, motivando-o a estudar novamente a doutrina do valor de Marx. Por outro lado, seria difícil contestar a cogência da arguição de Menger de que o conceito de equivalente objetivo implica a afirmação de uma trocabilidade absoluta das mercadorias.

Seu segundo argumento, dirigido imediatamente contra o “valor objetivo”, foi apenas insinuado por Menger. No entanto, ele foi precisado por von Wieser: é “errôneo” quando economistas falam “de ‘valores’ como de coisas reais independentes, sendo tal valor objetivado. Pois o que existe objetivamente são sempre de fato apenas as coisas” (Menger, 1968, v.1, p. 173ss).

Assim como posteriormente Böhm-Bawerk em relação à teoria do capital, Menger fundamentou sua teoria econômica do valor com argumentos ontológicos e *metaeconômicos*: ele se pergunta pelo que pode “existir realmente” ou “existir efetivamente”, não só de maneira aparente, mas “o que existe objetivamente”, o que são “coisas reais” em geral e no campo econômico. Wieser afeiçou as ideias mengerianas igualando o “valor relativo” ao “valor objetivo”, desta feita criticando igualmente o primeiro conceito como “sem sentido”; seu argumento parece difícil

¹⁷ Também os conceitos de “crescimento de valor”, “aumento de valor”, “valor total”, “quantidade do estoque de valores de capital” se referem a valores objetivos e absolutos.

de refutar: “o conceito ‘objetivo’ de valor — que também pode ser chamado de relativo [...], está em contradição com o que nós estamos habituados a pensar sobre as coisas entre o céu a terra”, pois ele “não deve ter realidade como fenômeno subjetivo e decerto não pode ter realidade como fenômeno natural”.

Novamente, trata-se do conceito de “realidade”, em que o caráter ontológico, não econômico, da argumentação aparece ainda mais claramente em sua tese de que a teoria objetiva do valor precisa assumir uma “nova ordem entre os fenômenos físicos e psíquicos” (Wieser, 1884, p. 20s e 25), precisa afirmar a existência de um reino intermediário, de um “terceiro reino” teórico-social. Inversamente, apenas sob a pressuposição desse reino intermediário, desse terceiro entre o físico e o psíquico, pode-se admitir a afirmação da existência de um valor “objetivo”, de uma “objetividade” econômica ou a “objetividade”-valor. Apenas o “físico” e o “psíquico” podem reivindicar “realidade” fora do campo metafísico-teológico, de modo que dificilmente há espaço para um “valor objetivo”, e até mesmo para um “valor relativo”. Da perspectiva do Schumpeter (1965, p. 754) tardio, com o valor macroeconômico ou “objetivo”, com o valor da doutrina macroeconômica do valor agregado, os agregados macroeconômicos são considerados como “sem sentido” e, desse modo, também a própria macroeconomia. Ele se acha no dilema de querer manter a adesão à macroeconomia sem, contudo, poder mantê-la, em virtude de seu credo subjetivista quanto ao valor: o Schumpeter (1970, p. 108) aluno de Wieser afinal constatara uma vez: “Depois da introdução do valor subjetivo, já não pode haver valor ‘objetivo’ [...]; é no mínimo enganoso denominar o preço um valor objetivo. Ele apenas *parece* sê-lo.”

Com o conceito de “aparência” [*Schein*], realçado em itálico, é aqui enfatizado *expressis verbis* que a economia está sempre também relacionada com a oposição de aparência objetiva e ser, objetividade decerto não como ser, mas sim como aparência capaz de desorientar o economista. É certo que essa “aparência” permanece carente de explicação. Que Marx (MEW 23, p. 97) denominou essa “aparência” a “aparência objetiva das determinações sociais do trabalho”, tendo definindo desse modo o conceito de “fetichismo” e conceituado o “valor” (absoluto, objetivo) como uma de suas formas de aparecimento, isso nunca foi percebido por Schumpeter nem por qualquer outro economista antes ou depois. É a aparência “de objeto”, a aparência objetiva do trabalho (Marx), que não deve ser compreendida aqui de maneira fisiológica, mas como uma aparência que existe em consequência de certas “determinações sociais” (Marx) desse trabalho. De acordo com Otto Veit (1966, p. 39 e 73), trata-se dessas determinações da “expectativa de direito a bens de uso incorporada nos bens de troca” que seria “efetivada”, da “validade que o bem [...] possui” e da condizente “possibilidade de disposição abstrata sobre bens”. Se tais determinações sociais são levadas a sério, o horizonte da doutrina subjetiva do valor já está transcendido, tal “possibilidade de disposição abstrata” ou também o “poder de compra” pré-monetário de que fala Schumpeter assumem caráter real-

abstrato, real-universal, assumindo de fato a existência de um terceiro reino ou de um “reino intermediário”.

Isso se mostra mais adiante no fato de que Menger (1968, v.4, p. 27, 38 e 63) também precisa descartar o valor em sua terceira propriedade como “valor abstrato”. Em seu tratado sobre o dinheiro, ele designa o “*quantum* de valor de troca abstrato” como um “construto fantasioso”, designando a doutrina do dinheiro, entendido no sentido de um “*quantum* abstrato de valor”, como uma “doutrina insana”.

Há finalmente um quarto conceito de valor, inconciliável com a doutrina subjetiva do valor, que, no entanto, é empregado na economia acadêmica, o conceito de “valor universal” e do “bem geral”, utilizados como sinônimos. Em oposição ao “movimento de [...] valores *concretos*”, o dinheiro é determinado assim como um valor universal, como um “valor *pura e simplesmente*, isto é, como valor ainda [...] não concretizado” (Lukas, 1937, p. 9).¹⁸ O “bem geral contém imediatamente em si” um “bem particular” e o “fluxo” entre as “quantidades de bens particulares e gerais” ou a “massa geral de bens”, com o que o primeiro bem se “converte” no outro”.¹⁹ Não é difícil reconhecer aqui que os conceitos marxianos de “totalidade”, “quintessência”, assim como o conceito clássico de “metamorfose”, estão envolvidos. Portanto, as “massas de bens” são inteiramente “puras”, “homogêneas”, “sem qualidade” apenas de modo aparente. Trata-se antes de bens potencialmente “concretos” e “particulares”.

A mera plausibilidade desses conceitos indica que o rigorismo subjetivista de Menger dificilmente pode ser sustentado. Assim, já a definição schumpeteriana do poder de compra pré-monetário dificilmente poderia ser classificada na disjunção de Wiese entre o físico e o psíquico. Efetivamente, ele tematizou um abstrato real ou universal real que só pode ser localizado lógico-ontologicamente entre o físico e o psíquico.

Por isso, o subjetivista Schumpeter está bem distante de um entendimento genuíno dos conceitos adotados em sua definição do poder de compra pré-monetário. Mas ele não quer admitir que, efetivamente, ele mesmo definiu os momentos abstratos, universais e objetivos do conceito de valor, tendo em essência definido o valor como totalidade. Dessa maneira, ele repete ainda na mesma página do texto sua profissão de fé subjetivista: “valores têm de residir em uma consciência, se é que a palavra em geral deve ter um sentido”. Uma vez que suas hesitações aumentam por causa dessa tese extrema, ele constrói, como avesso sistêmico,

¹⁸ Nas páginas 11 e 13, Lukas utiliza os conceitos de “valor econômico abstrato” (p. 13) e “transferência abstrata de valor” (p. 11), expostos em seu trabalho de 1951, como sinônimos de “valor universal”. Ele conhece também o conceito de “conservação do valor da substância administrada” (p. 587) e, correlativamente, o conceito de “crescimento de valor” (p. 584). N.T.: Backhaus se refere, provavelmente, ao livro *Geld und Kredit* de Lukas, já citado anteriormente.

¹⁹ Franz Gutmann (1931, p. 550ss); além disso, cf. Friedrich Lüge (1948, P. 17ss): “transformam-se os bens especiais em bens universais”.

uma entidade monstruosa, o “sistema social de valores de um povo”. Ele assevera, dogmaticamente: “há [...] um *sistema social de valores*, ou seja, um sistema social de valores individuais” (Schumpeter, 1926, p. 73), um sistema supraindividual de valores individuais, que apresenta uma *contradictio in adjecto*. Impõe-se a pergunta: onde pode “viver” esse “sistema” e onde deve “viver” o “poder abstrato” de seu poder de compra? Que mais pode designar aquele “poder abstrato” senão o conceito abominado do valor abstrato e objetivo no sentido do valor-capital? Se se supõe tal poder como real, então ele precisa ser “incorporado” em um valor de uso concreto, como um abstrato-universal em um concreto-particular, semelhante ao “*universale in re*” econômico de Simmel. Mas será que ele pretende afirmar a sério que nenhum ato de consciência participou da constituição daquela entidade abstrata? Nesse caso, com efeito, Schumpeter teria de lidar exclusivamente com fetiches pura e simplesmente, com “monstruosidades” absurdas.

Diante da arbitrariedade de definição, difícil de ser superada, nesse exemplo da formação conceitual neoclássica, da formação de termos e metáforas que são diametralmente opostas à pateticamente invocada teoria subjetiva do valor, não surpreende quando esse fetichismo objetivista da “teoria do poder de compra do capital” de Schumpeter (1926, p. 189) se reconverte novamente em seu contrário, em um fetichismo subjetivista: é extraído “um pedaço” do “fluxo corrente do econômico”. Trata-se de um “pedaço de um [...] *fluxo* de bens — que poderia ser definido tanto como fluxo de valorações quanto como fluxo de satisfações de carências” (Schumpeter, 1952, p. 326).

A força ou o “poder” do capital, “transcendente” à consciência, interverte-se em seu contrário, em entidade imanente à consciência. Mas onde esse “fluxo” é capaz de “fluir”, onde “vivem” seus elementos? Trata-se de um “fluxo” de valores subjetivos que só podem fluir em uma “consciência”, e não fora desta? Mas o que significa então “circulação” de “valores” que aparecem como “grandezas homogêneas”, sendo até mesmo capazes de realizar um “movimento próprio”? (Schumpeter, 1926, p. 264 e 254) Onde e como? “Em uma consciência”? A “confusão” de valor e valor de uso, repetidamente denunciada por Marx, a “intersversão”, nela incluída, do objetivo em subjetivo e vice-versa se deixa demonstrar de maneira exemplar. Ela parece ser uma característica distintiva da formação conceitual subjetivista, que pode ser verificada em todos os pioneiros da “revolução da utilidade marginal”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. [1964/1965] *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*. Tiedemann, R. (ed.). Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2001.

- ADORNO, Theodor W. [1967] Einleitung zu Emile Durkheim, »Soziologie und Philosophie« In: *Gesammelte Schriften*, v. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W. [1968] Einleitung in die Soziologie. Gódde, C. (ed.). In: *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV, Band 15. Frankfurt a. M.: 1993.
- ADORNO, Theodor W. Notizen von einem Gespräch zwischen Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel am 16.4.19. In: SOHN-RETHEL, Alfred. *Geistige und körperliche Arbeit* (Re. Neuaufgabe). Weinheim: VCH, 1989.
- ADORNO, Theodor W. *Philosophische Terminologie* (v. 1/2). Tiedemann, R. (ed.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973/1974.
- ALBERT, Hans. *Marktsoziologie und Entscheidungslogik: Zur Kritik der reinen Ökonomik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- AMONN, Alfred. [1911] *Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie*. Neudruck. Wien: Böhlau, 1996.
- ECKELT, Ernst. *Kapital als wirtschaftliche Energie und Geld als Maßstab*. Berlin: Duncker & Humblot, 1971.
- ENGELS, Friedrich. Konspekt über „Das Kapital“ von Karl Marx Erster band. In: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, v. 16. Berlin: Dietz Verlag. [= MEW 16].
- FEILEN, Josef. F. *Die Umlaufgeschwindigkeit des Geldes: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Kategorienlehre der Geldwirtschaft*. Berlin: Gruyter & Co., 1923.
- FORSTMANN, Albrecht. *Geld und Kredit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1952.
- GABRIEL, Gottfried et al. (Ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 11. Darmstadt: Schwabe & Co. Verlag, 2001.
- GUTMANN, Franz. Gut und Geld. *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, v. 134. Jena, 1931.
- HEGEL, G. W. F. Phänomenologie des Geistes. In: *Sämtliche Werk* (v. 2). Stuttgart: Fr. Frommans, 1951.
- JEVONS, Stanley W. *Die Theorie der politischen Ökonomie*. Jena: Gustav Fischer, 1924.
- JOJIMA, Kunihiro. *Ökonomie und Physik: Eine neue Dimension der interdisziplinären Reflexion*. Berlin: Duncker & Humblot, 1985.
- JONAS, Friedrich. *Das Selbstverständnis der ökonomischen Theorie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1964.
- KEYNES, John M. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad. M. R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural (Os economistas), 1996.
- KRÖLL, Michael. *Der Kreislauf des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot, 1956.
- LACHMANN, Ludwig M. *Marktprozeß und Erwartungen*. München: Phiosophia Verlag, 1984.
- LOWE, Adolph. *Politische Ökonomik*. Frankfurt a. M.: Athenaeum, 1984.

- LUKAS, Eduard. *Aufgaben des Geldes*. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.
- LUKAS, Eduard. *Geld und Kredit*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1951.
- LÜGE, Friedrich. *Einführung in die Lehre vom Gelde*. 2^a ed. München: Weinmayer, 1948.
- LUPORINI, Cesare. Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes. Zu Marx' Auseinandersetzung mit Hegel. In: GADAMER, Hans-Georg (org.). *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Bonn, 1974.
- MARX, Karl. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie: Der Reproduktionsprozeß des Kapitals (Buch I). In: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, v. 23. Berlin: Dietz Verlag. [= MEW 23].
- MARX, Karl. *Das Kapital*: Kritik der politischen Ökonomie: Der Zirkulationsprozeß des Kapitals (Buch II). In: MEW 24.
- MARX, Karl. *Das Kapital*: Kritik der politischen Ökonomie: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion (Buch III). In: MEW 25.
- MARX, Karl. Das Kapital: Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 (1^a ed.). In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (seção II, v. 5 [= MEGA II.5]). Berlin: Gruyter, 1983.
- MARX, Karl. *Das Kapital*: Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872. In: MEGA II.6.
- MARX, Karl. *Ökonomische Manuskripte und Schriften*, 1858–1861 (Zur Kritik der politischen Ökonomie u. a.). In: MEGA II.2.
- MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. In: MEW 26.3.
- MENGER, Carl. Geld. In: *Gesammelte Werke* (v. 4). Tübingen: Mohr, 1968.
- MENGER, Carl. Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. In: *Gesammelte Werke* (v. 1). Tübingen: Mohr, 1968.
- PREISER, Erich. *Politische Ökonomie im 20. Jahrhundert*. München, 1970.
- RICARDO, David. *Princípios de economia política e tributação*. Trad. P. H. R. Sandroni. São Paulo: Nova Cultural (Os Economistas), 1996.
- RITSERT, Jürgen. *Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften*. 2^a ed. Westfälisches Dampfboot, 2003.
- RITTIG, Gisbert. Kapitalismus und *oeconomia pura*. In: SCHMIDT, A.; EUCHNER, W. (ed.). *Kritik der politischen Ökonomie heute*: 100 Jahre „Kapital“. Frankfurt a.M, 1968.
- SCHUMPETER, Joseph. *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*. Tübingen: Mohr, 1952.
- SCHUMPETER, Joseph. Das Wesen des Geldes. In: Mann, F. K. (ed.). *Aus dem Nachlaß*. Göttingen: Vandenhoeck, 1970.
- SCHUMPETER, Joseph. *Dogmenhistorische und biographische Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1954.

SCHUMPETER, Joseph. *Geschichte der ökonomischen Analyse*. Göttingen: Vandenhoeck, 1965.

SCHUMPETER, Joseph. *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*. 2ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1926.

SIMMEL, Georg. *Philosophie des Geldes*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1987.

SOMBART, Werner. *Die drei Nationalökonomien*. 2ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1967.

STACKELBERG, Heinrich F. *Grundlagen der theoretischen Volkswirtschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1951.

STÜDEMANN, Klaus. *Theorie der Nominalrepräsentanten*. Berlin: Duncker & Humblot, 1976.

VEIT, Otto. *Reale Theorie des Geldes*. Tübingen: Mohr, 1966,

WICKSELL, Knut. *Geld und Kredit*. Jena: Gustav Fischer, 1928.

WICKSELL, Knut. *Vorlesungen über Nationalökonomie* (v. 1). Aalen: Scientia, 1969.

WIESER, Friedrich. *Über den Ursprung und Hauptinhalt des wirtschaftlichen Werthes*. Wien, 1884.

TRADUÇÃO

A matemática universal de Descartes e a Física*

Léon Brunschvicg

A IDEIA DA MATEMÁTICA UNIVERSAL

65. — A gênese da geometria analítica de Fermat esclarece em certa medida a filosofia matemática de Descartes. De fato, de acordo com a quarta das *Regulae ad directionem ingeni*¹ e a segunda parte do *Discurso do Método*², duas disciplinas são exceções da interdição que Descartes opõe sistematicamente à filosofia e à ciência que lhe foram ensinadas. Nomeadamente: a aritmética e a geometria.

Em sua forma elementar: *aritmética de Pitágoras e geometria de Euclides*, essas ciências são os modelos da verdadeira lógica: “A aritmética e a Geometria... tratam de um objeto tão puro e simples que não supõem nada que a experiência possa mostrar incerto, mas, antes, consistem inteiramente em deduzir conseqüências via raciocínio [*Arithmetica et Geometria... circa objectum illa purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed toise consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis*]³. Na forma superior que lhes foi dada por Apolônio e Viète (Descartes os chama “Pappus e Diofanto”⁴), elas manifestam sua fertilidade ao engendrar, por

* Tradução por Gionatan Carlos Pacheco, a partir do original Brunschvicg, L. (1912). *La mathématique universelle de Descartes et la Physique*. In: *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, cap. 7 (sec. B). Paris. Reprinted by Blanchard, Paris. pp. 105-113. (Disponível em: <https://archive.org/details/lestapesdelaph00brun>, acesso 9/3/21.)

¹ Descartes, In: *Oeuvres de Descartes*, Edit. Charles Adam & Paul Tannery (doravante designada por AT), X, p. 373.

² AT, VI, pp. 17-sqq.

³ Reg., II, AT, X, p. 365.

⁴ *Ibid.*, IV, AT, X, p. 376.

um lado, “uma certa análise que os antigos geômetras haviam feito embora se recusassem a revelar o seu segredo, por outro, um certo tipo de aritmética a que se chama álgebra e que permite operar sobre os números como os antigos faziam sobre as figuras”⁵.

Contudo, a análise dos antigos e a álgebra dos modernos sacrificaram, em favor da amplitude dos resultados, a simplicidade e a pureza dos princípios. Estas precisam se reorganizar, se fundirão para constituírem um método universal. O princípio deste método consiste em elevar-se acima da representação das figuras, e em trazer à tona o que é comum a “todas essas ciências particulares que são comumente nomeadas de Matemáticas (...) Embora seus objetos sejam diferentes, elas não deixam todas de concordar umas com as outras, no sentido de que não consideram outra coisa senão as várias razões ou proporções que aí se encontram”⁶.

Nessa concepção, a geometria conserva um papel: para examinar “essas proporções em geral”, convém as “supor (...) nos tópicos que serviriam para tornar o seu conhecimento mais fácil”. Esses *tópicos*, isto é, os termos particulares destinados a ser o suporte de relações gerais, deverão, observa Descartes, ser as linhas, porque não haveria “nada mais simples, nem que eu possa representar mais distintamente à minha imaginação e aos meus sentidos”. Mas a relação que se acrescenta aos termos “para retê-los ou compreendê-los vários juntos”, e que é o objeto próprio da matemática universal, não está sujeita à natureza geométrica das linhas. Esta pode ser explicada “por alguns números, os menores possíveis. Por esse meio”, conclui Descartes, “eu pegaria emprestado o melhor da Análise geométrica e da Álgebra, e corrigiria todas as falhas de uma pela outra”⁷.

66. — Assim, segundo o *Discurso do Método*, uma inspiração, que lembra muito o *Isagoge* de Fermat, explicaria a gênese da *matemática universal*. Resta saber qual é exatamente, se o tomarmos nele mesmo, o escopo dessa matemática universal.

A resposta a esta pergunta será diferente, dependendo se considerarmos a obra de Descartes dentro da filosofia geral, isto é, a extensão do método matemático à universalidade dos problemas cosmológicos, ou se vamos nos concentrar apenas na obra que Descartes realiza no domínio próprio da matemática, reduzindo os problemas de geometria aos problemas de álgebra.

⁵ *Ibid.*, X, p. 373.

⁶ *AT*, VI, p. 19.

⁷ *Ibid.*, VI, p. 20.

Não há dúvida de que os dois esforços procedem do mesmo espírito. Eles estão conectados, entretanto seria incorreto concluir que eles podem ser reduzidos um ao outro. O primeiro é uma reforma da física pelas matemáticas, mas que nada toma emprestado da técnica da nova geometria, enquanto o segundo é uma reforma da própria matemática. O que deu azo a confundi-los, e que por vezes tornou inextricável a interpretação do pensamento cartesiano, é que ambas as obras partem da noção de espaço.

Porém, é importante dizê-lo desde já, a fim de orientar o leitor em nossa dupla apresentação: o espaço desempenha na física de Descartes e na geometria de Descartes dois papéis muito diferentes. Na física, a redução da qualidade à quantidade consiste em reter dos fenômenos sensíveis apenas determinações que podem ser medidas com o auxílio das dimensões da extensão. Na geometria, ao contrário, as figuras espaciais aparecem como espécies de qualidades, que serão reduzidas às formas puramente abstratas e intelectuais da quantidade, aos graus da equação.

Em suma, os *Princípios de Filosofia* são uma física de geometria; a *Geometria* é uma geometria de analítico. Assim, é explicado que, seguindo as direções traçadas por ambas as obras, chega-se a duas concepções claramente distintas de filosofia matemática.

AS DIVERSAS FUNÇÕES DO ESPAÇO NAS “REGULAE”

67. — A primeira dessas concepções surge das *Regulae*, que datam provavelmente por volta do ano de 1628⁸. A ideia fundamental é que a ciência é essencialmente una, porque ela é a inteligência humana operando, e que não há mais que uma maneira de compreender⁹. O método é único para dispor os dados complexos de um problema seguindo uma ordem inteligível, de modo a ter apenas uma cadeia de relações simples entre elementos simples: “Sejam por exemplo 3 e 6 os dois primeiros termos de uma progressão geométrica; nada é mais simples do que determinar o terceiro por dedução; apenas observe que 6 é o dobro de 3 e encontre o dobro de 6, que é 12”¹⁰. Constitui-se uma série de relações que fornecerá tantos termos quantos quisermos. A solução do problema é perfeita quando a série tem uma ordem, ou seja, quando podemos, como no caso da progressão

⁸ Nota da edição Adam-Tannery, X, pp. 485-sqq.

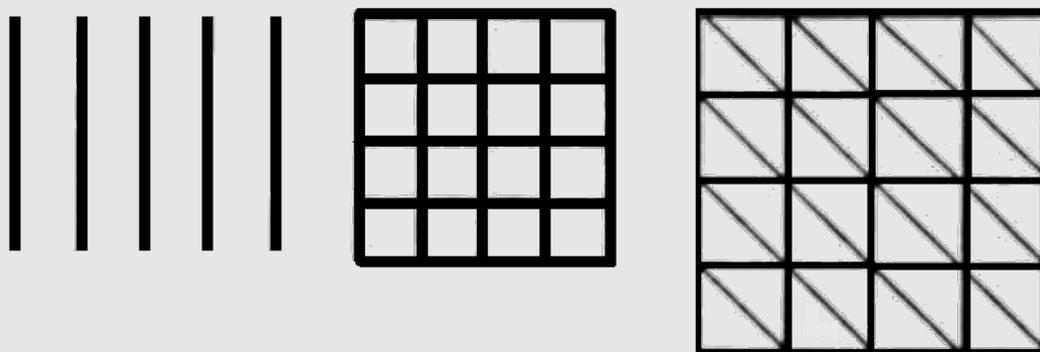
⁹ *Reg.*, I, AT, X, p. 360.

¹⁰ Hannequin, *La méthode de Descartes, Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, t. I, 1908, p. 222 (Paris, F. Alcan), de acordo com a *Reg.* VI, AT, X, pp. 384-sqq.

geométrica, passar de um elemento a outro graças a um “movimento contínuo e ininterrupto do espírito”, fundando-se em uma relação inicial que pode ser apreendida no ato único e indivisível da intuição, a partir do simples ou, como diz Descartes, do *absoluto*. Podemos ver a partir desse exemplo que a matemática é a ciência da *ordem*, bem como a ciência da *medida*; e compreende, além da aritmética (ou álgebra) e da geometria, a astronomia, a música, a óptica, a mecânica¹¹.

68. — Para a constituição da ordem, Descartes, de modo geral, recomenda aproveitar a simplicidade das imagens espaciais¹². Mas o alcance desta prescrição varia completamente de acordo com a aplicação a ser feita dela.

Assim, as *Regulae* consideram o caso em que a representação geométrica não é muito mais que um esquema convencional. “Pode-se supor que a cor seja o que se quiser, mas não se poderia negar que seja extensa e, portanto, que tenha uma figura. Qual inconveniente resultaria se, sem admitir inutilmente ou forjar levemente uma nova essência, sem negar nada das opiniões dos outros, nos contentarmos em reter apenas o que tem a natureza da figura e concebermos a diversidade que existe entre o *branco*, o *azul*, o *vermelho*, etc., como a que existe entre figuras como essas?



“E o mesmo pode ser dito de todas as coisas, pois é certo que a infinita multidão de figuras é suficiente para expressar todas as diferenças sensíveis.”¹³

Dessa forma, a introdução da noção de espaço não teria senão um valor metodológico¹⁴. Ela significaria apenas que, para imaginar clara e distintamente as diferenças que lhe são dadas como qualitativas, o estudioso precisa fazê-las

¹¹ *Reg.*, IV, *AT*, X, pp. 377-sqq.

¹² *Reg.*, XIV, *AT*, X, p. 441.

¹³ *Reg.*, XII, *AT*, X, p. 413. Cf. Berthet, *La méthode de Descartes avant le Discours*, *Revue de Métaphysique*, 1896, pp. 409-sqq.

¹⁴ Deve-se notar que, no *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature* (que não foi, é verdade, publicado até 1734), Bacon usou símbolos análogos. (Lalande, *Sur quelques textes de Bacon et de Descartes*, *Revue de Métaphysique*, 1911, pp. 309 e 311, com referência a Bacon. Ed. Ellis, Spedding et Heath, t. III, Londres, 1876, p. 237.)

corresponder a gráficos de acordo com o método prático que Nicolas Oresme inventou e popularizou. Se operássemos sobre esses símbolos, como faríamos sobre as próprias cores, para captar as consequências de sua diversidade, teríamos apenas uma série de hipóteses, destituídas de consistência intrínseca, destinadas sobretudo, como queriam os astrônomos gregos, *para manter* os fenômenos, para coordenar as aparências¹⁵.

69. — Porém, se Descartes marcou claramente o papel que o espaço seria capaz de desempenhar como esquema arbitrário que forneceria as verdadeiras conexões dos fenômenos, não há dúvida de que o mecanismo cartesiano tem outra ambição. Não critica Descartes o matematismo experimental de Galileu precisamente porque Galileu se limita, como o fará Newton mais tarde, a buscar por indução a fórmula das leis naturais? Não é suficiente conhecer “as razões de alguns efeitos particulares”; constrói-se “sem fundamento”, enquanto não se considera “as primeiras causas da natureza”¹⁶.

Em outras palavras, como o próprio Descartes distinguia uma moralidade “provisória” daquilo que teria, no final de sua filosofia, constituído sua moral definitiva, é necessário distinguir um *método provisório*, isto é, um artifício destinado a transpor os problemas, quaisquer que sejam, para um quadro adaptado às funções do espírito e um método definitivo, apoiado na relação geral do espírito com as coisas, e que, segundo Descartes, implica uma teoria exata de Deus.

Este método definitivo se funda no espaço, na medida em que o espaço é adequado para a realidade das coisas. No entanto, esta adequação será obtida efetivamente, desde que o espaço sofra uma elaboração que simplifique e generalize a sua noção. O espaço, tal como os antigos geômetras o viram, é um sistema de figuras suscetíveis de serem medidas ao longo de três dimensões; graças à enumeração dessas dimensões, os problemas da geometria são assaz fáceis de determinar. Por outro lado, as grandezas no espaço representam os três primeiros graus das grandezas aritméticas ou algébricas: “a quantidade simples [chamada de primeiro grau na álgebra moderna] é chamada de *raiz*; a segunda é chamada de *quadrado*; a terceira *cu*bo, a quarta *biquadrada*, etc”¹⁷. A simplicidade imaginativa desta correspondência é sedutora, e Descartes admite que ele próprio se deixou enganar por muito tempo. No entanto, ela é enganosa. Com efeito, os graus de grandeza nunca são mais do que relações com uma dada unidade; a

¹⁵ Ver a Nota de MENTRÉ, F.: *La théorie physique d'après Descartes*. Revue de Philosophie, out. 1904, pp. 218-sqq.

¹⁶ Cf. *Carta a Mersenne* de 11 de outubro de 1638, AT, II, p. 380.

¹⁷ *Reg. XVI*, AT, X, p. 436.

quantidade do primeiro grau, “a raiz, é um primeiro proporcional; o quadrado é um segundo proporcional, etc”. Ora, de acordo com a *Regra XV*, a unidade pode ser, conforme a vontade, ou *superfície* ou *comprimento* ou *ponto*. O essencial é a representação de um elemento extenso que se presta em todos os sentidos a uma extensão ilimitada¹⁸.

Descartes, é verdade, não acrescenta aqui (o que esperamos que ele diga, e o que ele de fato diz na *Geometria*) que a composição desses graus pode ser feita no interior de uma única dimensão espacial, que o produto de dois ou mais comprimentos pode ainda ser representado por um comprimento. Devemos ver nesta reserva apenas sua tendência eterna para a prudência e a desconfiança? Ou devemos acreditar que nas *Regulae* ele ainda não havia levado os princípios da geometria analítica ao estado de um método claro e distinto?

Em todo caso, o que devemos lembrar dessas *Regras XIV e XVI* é que o pensamento de Descartes gira em torno da dimensão espacial. O elemento da *dimensão espacial* é o comprimento; podemos partir do comprimento para reconstituir a realidade espacial, como uma multiplicidade tridimensional. Mas esse modo de composição é, aos olhos de Descartes, apenas um caso particular no modo de composição das magnitudes. Qualquer elemento análogo ao comprimento pode ser considerado uma dimensão, e introduziremos em um problema quantas dimensões quisermos. Conseqüentemente, a *representação espacial* da dimensão não depende mais da *natureza espacial* da dimensão: “não só — diz Descartes — comprimento, largura e profundidade são dimensões, mas também a gravidade é a dimensão segundo a qual as coisas são pesadas; velocidade é a dimensão do movimento, e igualmente há outras infinitas. Qualquer modo de divisão em partes iguais, seja efetiva ou intelectual, constitui uma dimensão segundo a qual se faz a numeração”¹⁹. Tantas as dimensões dadas em um problema, tantos serão os elementos quantitativos cuja medição pode ser indicada naturalmente por uma representação espacial.

¹⁸ AT, X, p. 453: “em primeiro lugar, representamos a unidade de três modos, a saber, por meio do quadrado, □, se a considerarmos como longa e ampla, ou por meio de uma linha, —, se a considerarmos somente como longa, ou, finalmente, por meio de um ponto, •, se não visamos outra coisa senão a que dela se compõem a multidão; porém, de qualquer modo que se a represente e conceba, entenderemos sempre que é um sujeito extenso em toda forma e capaz de infinitas dimensões [*primo unilatam pingentium Iribus modis, nempe per quadratum, □, si attendamus ad illam ut longam et latam, vel per lineam,—, si consideremus tantum ut longam, vel denique per punctum, •, si non aliud spectemus quam quod ex illa componatur multitudo; at quocumque modo pingatur et concipiatur, intelligemus semper eandem esse subjectum omnimode extensum et infinitarum dimensionum capax*]. Esta passagem ajuda a explicar o início da *Reg. XVI*, onde Descartes recomenda substituir as figuras inteiras por sinais muito curtos, *per brevissimas notas*. Esses signos não são necessariamente “figuras”, como na passagem correspondente do *Discurso do método* (Cf. Hamelin: *Le Système de Descartes*, 1910, p. 68, n. 2); eles podem ser pontos.

¹⁹ *Reg. XIV*, AT, X, p. 447.

70. — Esta generalização da noção de dimensão é o ponto capital do *Regulae*. Ela explica como a representação espacial pode adquirir um valor totalmente distinto de um simbolismo arbitrário e conduzir a uma ciência eficaz do universo. Com efeito, entre a diversidade de cores e a correspondente diversidade dos esquemas espaciais convencionada, não havia senão uma analogia exterior. As razões hipotéticas — que se encadeavam em teoria simplesmente porque o método insta supor “até mesmo da ordem entre [*os objetos*] que não se precedem naturalmente uns aos outros”²⁰, — eram adequadas mais para abranger do que para manifestar a verdadeira realidade dos fenômenos. A noção de dimensão generalizada permite substituir a analogia exterior pela resolução interna. Tratar um problema segundo a ordem da razão e segundo a natureza das coisas, como fez Descartes na descoberta fundamental das leis da refração, é reduzi-lo a um determinado número de dimensões elementares, é procurar as relações que correspondem a estas diversas dimensões e às suas relações recíprocas, até que o sistema destas relações seja incluído numa enumeração exaustiva, e se possa concluir da solução particular de cada uma das dificuldades à solução total do problema.

A reforma da filosofia pelas matemáticas será, então, realizada se o estudo de todos os fenômenos puder ser reduzido a medidas de dimensões. Tal objetivo, Descartes o alcançou reformulando a noção de *movimento*. Para Aristóteles, o movimento é o *ato de um ser em potência na medida em que é em potência*; sob esta definição geral, “os Filósofos” concebem “vários movimentos que eles acham que podem ser feitos sem que nenhum corpo mude de lugar, como aqueles que eles chamam de *motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem*. E eu — continua Descartes no capítulo VII do *Mundo* —, não reconheço outro senão aquele... que faz com que os corpos passem de um lugar para outro e ocupem sucessivamente todos os espaços que estão entre os dois”²¹. A noção de tal movimento vem dentro da estrutura de noções geométricas; pode-se até dizer que está na base da geometria. “A natureza do movimento, do qual intento falar aqui, é tão fácil de conhecer que até mesmo os Geômetras, que entre todos os homens estudaram mais para conceber de maneira muito distinta as coisas que consideraram, julgaram-no mais simples e mais inteligível do que o de suas superfícies e linhas; como aparece no fato de que explicaram a linha pelo movimento de um ponto e a superfície pelo movimento de uma linha”²². Somente

²⁰ AT, VI, p. 18.

²¹ AT, XI, p. 39.

²² Ibid. Cf. Aristóteles, *de Anima*, 409a 4 (Ed. Rodier, t. 1, p. 44.) “(...) pois dizem que a linha movida forma a superfície; e o ponto, a linha”. Ver também Proclus, *op. cit.*, p. 97: “una dizendo [que a linha] é um fluir do ponto”

as noções “de figuras, tamanhos e movimentos” constituem as “idéias claras e distintas que podem estar em nosso entendimento sobre as coisas materiais”²³. A ciência do universo terá, portanto, de ser tratada unicamente em termos de *extensão* e *movimento*, seguindo “os princípios da Geometria e das Mecânicas”; — os princípios das *mecânicas* e os da Geometria são homogêneos, uma vez que a ideia de movimento não contém nenhum elemento que não esteja envolvido na ideia de espaço.

Esta é a forma da *matemática universal*, que o *mecanismo* cartesiano preencherá. A matéria é definida como o que se estende em comprimento, largura e profundidade²⁴. Porém, as três dimensões não exaurem os elementos espaciais que podem ser combinados para explicar os fenômenos do universo. O movimento é uma grandeza suscetível de dimensão como a figura; a medida do movimento é adicionada à medida do volume para constituir as quantidades que entram nas equações fundamentais da mecânica. Se podemos, assim, por modificações de situação e de velocidade, dar conta de tudo “o que podemos perceber pela intervenção dos sentidos”, e a “enumeração” dos nossos sentidos é “muito fácil”, provamos por isso mesmo “que não há nada em todo este mundo visível, enquanto é apenas visível ou sensível, exceto as coisas [que foram] explicadas”, e para concluir “que não há nenhum fenômeno na natureza para o qual a explicação seja omissa”²⁵.

e o texto da *Reg. XIV*, *AT*, X, p. 450: “o mesmo sucederá com o ponto dos geômetras, enquanto que de seu fluir compõem a linha [*idem erit cum puncto Geometrarum, dum ex ejus fluxu lineam componunt*]”.

²³ *Pr. Phil.* IV, § 203, *AT*, VIII, (1), 326, et trad. franc., IX, (2), 321.

²⁴ “Revera extensio in longum, latum et profundum quae spatium constituit eadem plane est cum illa quae constituit corpus.” *Principia Philosophiae* II, § 10, *AT*, VIII, (1), p. 45.

²⁵ *Ibid.*, IV, § 199. *AT*, VIII, (1), p. 323, (2): tr. franc, t. IX, p. 317.